تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

بقلم : الدكتور/ خالد الحامدى

ما زالت الهند تتنور بنور الثقافة الإسلامية منذ فجر الإسلام، لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم بذلوا جهودهم الفردية و الجماعية لنشر الدعوة الإسلامية في أرجاء هذا القطر، و أولا وصلت دعوة الإسلام بلاد الهند عن طريق التجار العرب الذين نزلوا بسواحل الهند الغربية والجنوبية و المجاهدين الأولين من العرب الذين تشرفت الهند بوصولهم إلى حدود السند و بنجاب و بلوجستان وكجرات و مهاراشترا، وكان التجار والبحارة العرب يرتادون شواطئ الهند الغربية وجزيرة سرنديب كثيرا قبل الإسلام إلى أن وصلوا شواطئ الهند الشرقية .(١)

ويقول الدكتور / تارا تشاند:

> *" اتخذ المسلمون ثلاثة مقرات على ساحل الهند الجنوبي و في سيلان ، يقول رولندس (ROWLANDSON): إن المسلمين العرب بادئ بدء استقروا بساحل مالابار في أواخر القرن السابع."(٢)*

ومن التجار العرب الذين استوطنوا مالابار أولا: مالك بن دينار وشرف ابن مالك و مالك بن حبيب و غيرهم، إنهم استقروا في مدينة كدنكلور(٣)، و بنوا هناك مسجدا، ثم أشرقت ربوع كوالم و منكلور

---

(١) فليراجع للتفصيل:
عرب و هند کے تعلقات : سيد سليمان ندوى، اله آباد،هندوستان اكيدمى، ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م

(٢) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE: TARA CHAND, P.32, ALLAHABAD, THE INDIAN PRESS, 1946

(٣) حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر : جميل أحمد (دكتور) ، ص ٣٧، دمشق، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م

وكدنكلور و كانكركوت و غيرها بنور الإسلام حيث شيدت فيها المساجد.(١)

ومن أهم ما يدل على تواجد المسلمين في بلاد الهند الجنوبية عند فجر الإسلام العملات العربية المدفونة التي تم العثور عليها في مالابار ونقشت عليها سنة ٧١هـ(٢) (٦٩٠م)، و القبر الموجود بكوالم و المكتوب عليه اسم صاحبه "علي" وتاريخ وفاته ١٦٦هـ(٣) (٧٨٢م).

وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه (م٢٣هـ/٦٤٤م) بدأ المسلمون الغزاة غاراتهم في السند و بلوجستان وكجرات و مهاراشترا ، فبعث عثمان بن أبي العاصي الثقفي رضي الله تعالى عنه حاكم البحرين و عمان أول جيش إلى "تهانه" (بولاية مهاراشترا) ثم إلى بروص (بولاية السند) تحت لواء أخيه الحكم بن أبي العاصي الثقفي رضي الله تعالى عنه، و نزلوا ببلدة،،وج،، على سواحل كجرات كما أرسل فرقة من الغزاة تحت لواء أخيه الثاني المغيرة بن أبي العاصي الثقفي إلى ديبل (مرفأ قديم بين تهت و كراتشي).

و ما زال المسلمون يفدون إلى هذه الأماكن في عهود الخليفة الثالث و الرابع عثمان بن عفان (م٣٥هـ/٦٥٦م) و علي بن أبي طالب (م٤٠هـ/٦٦١م) رضي الله تعالى عنهما، وفي عهد الأمير / معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه (م ٦٠هـ/٦٨٠م)، و لكن لم يتجاوز أمرهم عن المناوشات في حدود السند و بلوجستان و كجرات و مهاراشترا. و نجد في التاريخ أسماء عديدة من الصحابة الذين تشرفت الهند بقدومهم في القرن الأول الهجري و منهم:

١- عثمان بن أبي العاصي الثقفي رضي الله عنه قائد الرعيل الأول إلى الهند في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

---

(1) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P.34

(2) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P. 30

(3) 1- THE PREACHING OF ISLAM : ARNOLD, SIR THOMAS, P. 263, LAHORE 1956
2- INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P. 33

٢ـ المغيرة بن أبي العاصي الثقفي رضي الله عنه وجهه أخوه عثمان بن أبي العاصي الثقفي الذى جاء إلى خورديبل.

٣ـ الحكم بن أبي العاصي الثقفي، رضي الله عنه الذى نزل فى تهانه وبروص و ديبل و مكران.

٤ـ الربيع بن زياد الحارثي المذجعي، رضي الله عنه ،

٥ـ سهل بن عدي الأنصاري ، رضي الله عنه، شهد بدرا و أحدا ، وشهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي و أيده.

٦ـ عبد الله بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، شهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي و أيده.

٧ـ عبيدالله بن معمر التيمي القرشي ، رضي الله عنه، حاكم مكران أيام عثمان بن عفان.

٨ـ الحكم بن عمرو الثعلبي، رضي الله عنه (م بعد ٦٠هـ/٦٨٠م).

٩ـ صحار بن عباس العبدي الديبلي، رضي الله عنه، شهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي، و ذهب ببشارة فتحها و أخماسها إلى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه.

١٠ـ أبو الأشعث المنذر بن الجارود العبدي، رضي الله عنه، (م٦١هـ/٦٨٠م) غزا البوقان و القيقان و قصدار و مات فيها.

١١ـ عبيد الله بن معمر التميمي القرشي ، رضي الله عنه، حاكم مكران أيام عثمان بن عفان، رضي الله عنه.

١٢ـ عمير بن عثمان ، رضي الله عنه، حاكم مكران في أيام عثمان بن عفان، رضي الله عنه.(١) ولكنهم لم يتغلغلوا في أعماق البلاد قبل محمد بن القاسم الثقفي الذي زحف بجيوشه على السند و بنجاب في سنة ٩٣هـ/٧١٢م ففتح مناطق كثيرة بولاية السند و بنجاب الغربية ، و أرسى فيها قواعد دولة مسلمة عربية ظلت تنمو و تزدهر إلى أواخرالقرن الرابع للهجرة، و كانت

---

(١) فليراجع للتفصيل :
رجال السند و الهند إلى القرن السابع : أطهر المباركبوري (القاضي)، ص٣١٩ـ٣٢٨، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى : ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م.

مدينة ملتان (بولاية بنجاب في باكستان حاليا) أول عاصمة للعرب في الهند، و كان محمد بن القاسم لايزال يخوض المعركة تلو المعركة حتى عزله الملك الأموي/ سليمان بن عبد الملك(م٩٩هـ/٧١٧م) ثم قتله، و بهذا توقفت الفتوحات الإسلامية في أرض الهند، و تولى أمر الهند بعد محمد بن القاسم الحاكم/ داؤد بن نصر النعماني ثم ظل يحكمها الولاة الأمويون والعبا سيون طوال السنين حتى حدث الشقاق في صفوف العرب، و نشئت الخلافات و المنازعات فيما بينهم مما أدى إلى قيام دويلات كثيرة في السند ومن أشهرها ملتان ، و المنصورة ، وديبل، و سندان، و قصدار، وقندابيل.

وفي هذه القرون الثلاثة الأخيرة بعد القرن الأول للهجرة نرى في السند و بنجاب، و بلوجستان، و كجرات ، و مهاراشترا نشاطات مهمة على صعيد نشر الحديث النبوي لأن عددا كبيرا من التابعين و أتباع التابعين المهتدين بنور القرآن و السنة وصلوا الى هذه المناطق كما رحل إلى البلدان الإسلامية كثير من أبناء الهند و تشبعوا بعلوم الحديث السنة.(١)

وإن أهل السند في هذه القرون كانوا متدينين سالكين على منهج المحدثين بعيدين عن التعصب. وكان الاهتمام لديهم بالحديث و الفقه أكثر منه بغيرهما، ومن بواعث الأسف أن تاريخنا لم يحتفظ بأسماء كتب الحديث التي كانت تدرس آنذاك ، بل نجد قول الرحالة العربي/ شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي(م نحو ٣٨٠هـ/٩٩٠م) أوضح الشواهد على ما نحن

---

(١) راجعوا للتفصيل:

1- INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH LITERATURE: MOHD.ISHAQ (DR.)

وترجمته الأردية : علم حديث ميں پاك و هند كا حصه : شاهد حسين الرزاقي لاهور، اداره ثقافت اسلامى، الطبعة الأولى : ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م

٢- تاريخ الصلات بين الهند و البلاد العربية : د. محمد إسمعيل الندوي، بيروت، دار الفتح ، الطبعة الأولى

٣- رجال السند و الهند إلى القرن السابع : أطهر المباركبوري (القاضي)

٤- جهود مخلصة في خدمة السنة المطهرة : عبد الرحمن الفريوائي، بنارس، إدارة البحوث الاسلامية، بالجامعة السلفية، الطبعة الثانية : ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م

بصدده في الحالة الدينية للهند، وقد زارها سنة٣٧٥هـ/٩٨٥م قبل غزو السلطان/ محمود الغزنوي(م٤٢١هـ/١٠٣٠م) فيقول:

"*أكثرهم (أي أهل السند) أصحاب حديث، و رأيت القاضي أبا محمد المنصوري ... وله تدريس و تأليف ... و قد صنف كتبا عديدة حسنة، ولا تخلو القصبات من فقهاء على مذهب أبي حنيفة رحمه الله ، وليس به مالكية ولا معتزلة ولا عمل بالحنابلة، إنهم على طريقة مستقيمة، و مذاهب محمودة وصلاح و عفة، قد أراحهم الله من الغلو و العصبية والفتنة.*"(١)

و قد وجد المقدسي مدينة المنصورة (بولاية السند) عامرة بأهل العلم عند ما زارها فقال:

" العلم و أهله كثير."(٢)

و نجد في التاريخ كثيرا من المحدثين دون الصحابة الذين أشاعوا بالهند علوم الحديث بجهودهم المشكورة إلى القرن الرابع للهجرة، نذكر هنا أسماء بعضهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

١- سنان بن سلمة الهذلي (م٩٠هـ/٧٠٩م) ، ولد يوم الفتح فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سنانا، و ولى الهند مرارا أيام الأمير معاوية بن أبي سفيان.

٢- يزيد بن أبي كبشة السكسكي الدمشقي (م٩٧هـ/٧١٥م) تابعي، محدث، روى عنه الإمام البخاري في صحيحه والإمام/ محمد الشيباني في "كتاب الآثار" و الإمام الحاكم في "المستدرك".

٣- موسى بن يعقوب الثقفي (م نحو ١٠٠هـ/٧١٨م) تابعي، محدث ، ولاه محمد بن القاسم قاضيا بمدينة ألور ، و ورد معه إلى السند في جيشه.

٤- عمروبن مسلم الباهلي (م حوالي ١٢٣هـ/٧٤٠م) ، تابعي، محدث ، روى

---

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : محمد المقدسي، ص ٤٨١، ليدن ، بريل ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧٩

عنه كثيرون ، و ولاه عمر بن عبدالعزيز حاكما على السند وما جاورها من بنجاب سنة ١٠٠هـ/٧١٨م. وهو الذي دعا ملوك الهند و عامة الناس إلى الإسلام بأمر الخليفة المذكور فاعتنقه بعض الناس.

٥ـ الربيع بن صبيح السعدي البصري السندي (م ١٦٠هـ/٧٧٦م) من أتباع التابعين، وهوأشهر المحدثين، وهو أولهم تدوينا للحديث، و قيل وهو أول ممن صنف و بوب في الإسلام، كما ذكره المؤرخون و أهل الطبقات و المترجمون جمعاء.

٦ـ أبو معشر نجيح بن عبد الرحمن السندي (م ١٧٠هـ/٧٨٦م) محدث وصاحب المغازي، حدث عن سعيد بن المسيب، و محمد بن كعب القرظي، وسعيد بن أبي سعيد المقبري، و أبي بردة بن أبي موسى، و هشام بن عروة ، و موسى بن يسار، و غيرهم، وروى عنه ابنه محمد بن نجيح والثوري و الليث بن سعد و عبد الله بن إدريس و هشيم والواقدي وآخرون، قد احتج به النسائي، و لم يخرج له الشيخان، قال فيه أحمد بن حنبل : كان بصيرا بالمغازي و لا يقيم الأسناد.(١)

هؤلاء من الطبقة الأولى من المحدثين بالهند ثم اشتهر بعدهم في هذا المجال كثيرون آخرون ومنهم :

١ـ أبو القاسم شعيب بن محمد الديبلي المعروف بأبي قطعان الديبلي (م بعد٣١٥هـ/٩٢٧م) محدث زار مصر و إصبهان و دمشق و حدث بها.

٢ـ أبو جعفر محمد بن إبراهيم الديبلي السندي (م ٣٢٢هـ/٩٣٤م) محدث شهير، ألف كتابا مرتبا فيه مكاتيب النبي صلى الله عليه وسلم.

٣ـ أحمد بن عبد الله الديبلي (م ٣٤٣هـ/٩٥٤م) من أشهر المحدثين ، سمع منه الإمام الحاكم.

٤ـ إبراهيم بن محمد الديبلي (م ٣٤٥هـ/٩٥٦م) محدث ، وهوابن أبي جعفر محمد بن إبراهيم الديبلي السندي (م ٣٢٢هـ/٩٣٤م)، روى عن المحدثين بمكة و بغداد.

٥ـ أحمد بن محمد المعروف بأبي العباس المنصوري محدث، روى عنه

(١) رجال السند و الهند إلى القرن السابع: أطهر المباركبوري (القاضي)، ص٢٤٩ـ٢٥٢، ٣٣١ـ٣٣٤، ٤٠٢ـ٤٠٤، ٤٦٤ـ٤٦٦، ٥٣٣، ٥٥١ـ٥٥٣

أحاديث، وهو كان قاضي المنصورة ، و ألف كتبا عديدة في الفقه منها: كتاب المصباح الكبير، و كتاب الهادي ، و كتاب النير، و ذكره المقدسي في " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" بكنية " أبي محمد،، فقال في بيان السند:

" *رأيت القاضي أبا محمود المنصوري داؤديا ،إماما في مذهبه، وله تدريس و تصانيف، قد صنف كتبا عديدة حسنة."* (١)

٦ـ خلف بن محمد الديبلي (م ٣٦٠هـ/٩٧١م) محدث، نزيل بغداد ، وحدث بها عن علي بن موسى الديبلي،وروى عنه أبو الحسن أحمد بن محمد الجندي

٧ـ علي بن موسى الديبلي البغدادي محدث ، نزل ببغداد و حدث بها عن علي بن موسى الديبلي ، وهو من رجال المائة الرابعة.

٨ـ فتح بن عبد الله السندي، محدث، سمع من الحسن بن سفيان وغيره وحدث عنه كثيرون.(٢)

بقيت الحكومة العربية في السند و بنجاب و بلوجستان و كجرات ومهاراشترا ثلاثة قرون أو ما يقاربها، فظهرت جاليات العرب و قوى اختلاطهم بالوطنين على مر الزمان إذ كانت اللغة العربية لغة القرآن والحديث فنالت طبعا مكانة مرفوعة في قلوب المسلمين الجدد ولذلك لاختلاطهم سهم رائع في تمكين اللغة العربية و تنشيد آدابها و علومها الإسلامية في المناطق المفتوحة ففي "أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم" يقول المقدسي الذي زار السند و بنجاب في ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م:

"ديبل بحرية قد أحاط بها نحو مائة قرية...كلهم تجار و كلامهم سندي وعربي." (٣)

---

(١) ص ٤٨١

(٢) ليراجع للتفصيل:

١ـ علم حديث ميں پاك و هند كا حصه: محمد إسحق (دكتور)، ص ٤٧-٦٠

٢ـ الثقافة الاسلامية في الهند : عبد الحي الحسني، ص ١٣٥، دمشق، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م

٣ـ رجال السند و الهند الى القرن السابع : اطهر المباركبوري (القاضي)، ص ٤٩-٥١، ٥٧-٥٨، ٦١، ١٠٧، ١٤٧-١٤٩، ١٧٥-١٧٦، ١٨٧-١٨٨، ٢٠١، ٢٠٣-٢٠٣

(٣) ص ٤٧٩

وهكذا يشهد الإصطخري، أبواسحق إبراهيم بن محمد الفارسي (م٣٤٦هـ/٩٥٧م) قائلا:

" ولسان أهل المنصورة و الملتان و نواحيها العربية والسندية.".(١)

واتسعت الدولة الإسلامية في عهد السلطان/شهاب الدين محمد الغوري (مدة حكومته : ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م - ٦٠٢هـ/١٢٠٥م) و مماليكه (٦٠٢هـ/١٢٠٦م - ٦٨٨هـ/١٢٩٠م) وغيرهم من ملوك الأسرة الخلجية (٦٨٨هـ/١٢٩٠م - ٧٢٠هـ/١٣٢٠م)، و الأسرة التغلقية (٧٢٠هـ/١٣٢٠م - ٨١٧هـ/١٤١٤م) ، وجعل الغوريون دهلي عاصمتهم، و في أيامهم غدت الفارسية اللغة الرسمية للحكم و الإدارة إلا أنها لم تزحزح العربية قط عن مكانة الرفعة والشرف ، فإنها بقيت لغة العلوم الدينية مثل الحديث والتفسير والفقه والأصول والعلوم الأخرى مثل الطب و الهندسة و الهيئة والحساب و الفلسفة و المنطق فلم يكن ممكنا لأحد أن يحقق البراعة في العلم أو حظوة عند الأمراء إلا إذا كان مثقفا ثقافة عربية.

و في القرن السابع للهجرة أصابت المسلمين نكبة لا مثيل لها، حيث أن التتار تحت سيادة جنكيز خان و هلاكو خان أغاروا الدول الإسلامية من سمرقند و بخارى إلى بغداد العراق و حلب الشام، و دمروا أهلها وديارها و خربوا حضارتها و ثقافتها، فنزحت أكثر البيوتات الشريفة النبيلة والأسر العريقة في العلم و الصلاح و الشرف تهيم على وجهها في الأرض و تبحث لها عن مأوى، وكانت الهند هي البلد الوحيد في الشرق التي صمدت للتتار، وردت غاراتهم مرة بعد مرة، فلجأ إليها في فترات كثيرة عدد من الأشراف و السادات و العلماء الأجلاء البارعين في اللغة والنحو و الفقه و علم الكلام و التفسير و الحديث ، فانتشرت اللغة العربية وآدابها في بقية أنحاء الهند كلغة دين و علم و ثقافة في ظل الإسلام، و ظهر في أرض الهند عشرات من المحدثين و الفقهاء و الأدباء والشعراء في اللغة العربية حتى نالت الهند مكانة كبرى في ظل الثقافة الإسلامية وسجلت لها دورا قياديا في هذا المضمار، وفتحت آفاقا جديدة للأجيال الناشئة في

---

(١) مسالك الممالك: الإصطخري،ص ١٠٥، القاهرة، وزارة الثقافة و الإرشاد ، ١٣٨١هـ/١٩٦١م

هذه البقعة من الأرض الاسلامية حتى بلغت ما بلغت في أيام المماليك (٦٠٢هـ/١٢٠٦م - ٦٨٨هـ/١٢٩٠م) من مستوى فكري و علمي رفيع من الثقافة العربية.

و في عهد السلطان/ علاء الدين الخلجي(مدة حكومته : ٦٩٥هـ /١٢٩٦م - ٧١٦هـ/ ١٣١٦م) كانت العاصمة دهلي حافلة بصفوة مس أجلة الأساتذة و عظام العلماء كما يقول المؤرخ الشهير / ضياء الدين البرني (م٧٦٠هـ/١٣٥٩م).

" إن كل واحد منهم كان وحيد العصر في جميع الفنون من المنقولات و المعقولات، ولم يكن لأحد منهم في ذلك العصر نظير في العالم كله، وبعضهم يداني الغزالي والرازي في مبلغ علمهم.(١)

و أنشأت في الهند مدارس كثيرة على غرار مدارس الحجاز و دمشق وبغداد و القاهرة حتى أقبل المسلمون على تحصيل العلوم العربية وآدابها ومعارفها. و في هذا القرن السابع الهجري تأسست المدارس لأول مرة برعاية الدولة. فكانت مدينة دهلي وحدها حافلة بألف مدرسة في أيام السطان / محمد تغلق (م٧٢٥هـ/١٣٢٤م)، منها مدرسة واحدة للشافعية، وبا قيها للحنفية.(٢)

ومن جهة أخرى فإن الملوك و السلاطين الغزنوية و الغورية والخلجية والتغلقية كانوا مولعين بالفنون و العُلوم العقلية، فلم يهتموا بالحديث و علومه إهتماما يذكر، فغلب على الناس الشعر والنجوم، والفنون الرياضية،و في العلوم الدينية الفقه و أصوله.(٣) ولكن المحدثين ما زالوا مشغولين منهمكين في نشر الحديث و علومه و تدريس كتبه فنذكر بعض المحدثين الذين اشتهرو ا في هذا العصر:

١- الإمام/إسمعيل اللاهوري (م٤٤٨هـ/١٠٥٦م)،وهو من اعاظم المحدثين،

---

(١) تاريخ فيروزشاهي:ضياء الدين البرني، ص ٣٥٢-٣٥٣، كلكته، ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م

(٢) تاريخ فرشته : محمد أبو القاسم هندوشاه ٢/ ٦٩، بمبئي ١٢٤٧هـ/١٨٣٢م

(٣) الثقافة الإسلامية في الهند : عبد الحي الحسني، ص ١٣٥

و أكابر المفسرين، و أول من جاء بالحديث والتفسير في لاهور، وأسلم على يده خلق كثير.

٢ـ والشيخ/ أبو القاسم محمد بن خلف اللاهوري (م ٥٥٠/١١٥٨م).

٣ـ و الشيخ/ بهاء الدين أبو محمد زكريا بن محمد الملتاني (م٦٦٦هـ/١٢٦٧م).

٤ـ و القاضي / منهاج السراج الجزجاني (م ٦٦٨هـ/١٢٧٠م).

٥ـ و الشيخ/ كمال الدين زاهد (م ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)

٦ـ والشيخ/ برهان الدين محمود بن أبي الخير البخاري (م٦٨٧هـ/ ١٢٨٨ م)(١)

و رغم عدم إعتناء ملوك الهند في هذا العصر بعلوم الكتاب و السنة فإن المؤرخين ذكروا أسماء حوالي مائة محدث بالهند من نصف القرن الأول إلى القرن السابع للهجرة الذين أشاعوا علم الحديث وبذلوا جهودهم الخالصة في تدريس الحديث و تأليف كتبه، منهم المحدث الكبير و اللغوي الشهير في القرن السابع الهجري الإمام /الحسن بن محمد الصغاني اللاهوري(م ٦٥٠هـ/١٢٥٢م) المولود بلاهور الذي يعد من مراجع الحديث و اللغة العربية، فألف" مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية " في الحديث وهو من الكتب المشهورة المقبولة في العالم الاسلامي، و قد ظل مدة طويلة من كتب التدريس في البلدان و المناطق الاسلامية، و أكثر له الشروح كبارالعلماء في الهند وخارجها، وهو من رواد المحدثين الذين قاموا بشرح "صحيح" البخاري، وقد أعتنى به أئمة اللغة والحديث قديما و حديثا، و اعترفوا له بالدقة و الإتقان وغزارة المادة، واعترفوا لصاحبه بالفضل و الإمامة في هذا الشأن، و أثنى على فضله ونبله غير واحد من الفضلاء و العلماء الباحثين ، فقال الامام / عبد المؤمن بن خلف الدمياطي (م ٧٠٥هـ/١٣٠٥م):

---

(١) فليراجع للتفصيل:

١- نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر: عبد الحي الحسني، الجزء الأول، حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى : ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م

٢ـ رجال السند والهند الى القرن السابع: اطهر المباركبوري(القاضى)

٣ـ علم حديث ميں پاك و هند كا حصه : محمد اسحق(دكتور)

" إنه كان إماما في الفقه والحديث"(١)

و قال الحافظ / شمس الدين محمد الذهبي (م ٧٤٨هـ/١٣٤٨م):

" إنه كان اليه المنتهى في اللغة."(٢)

وقال الإمام الحافظ/جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (م٩١١هـ/١٥٠٥م)

" وإنه كان حامل لواء اللغة."(٣)

و نرى في سائر العالم الإسلامي عامة و في الهند خاصة من القرن السابع إلى القرن التاسع للهجرة إهتمام الناس بالفقه و التصوف و علوم اليونان، ورغبتهم عن نشر السنة و قلة تحصيلهم على علوم الحديث لعدم عناية ملوك دهلي بالكتاب و السنة، فلم نجد كتبا ألفت في علم الحديث في هذين القرنين إلا قليلا، ولكن المحدثين رفعوا رأياتهم فرادى في مجال علم الحديث، يدرسونه و يدرّسونه في مدارسهم و حلقاتهم، ومن أشهر المحدثين في القرن الثامن للهجرة:

١ـ الشيخ/ محي الدين بن جلال الدين الكاشاني (م ٧١٩هـ/١٣١٩م)،

٢ـ و الشيخ/ جمال الدين الأجي (م حوالي ٧٢٥هـ/١٣٢٤م)،

٣ـ والشيخ/ نظام الدين البدايوني (م ٧٢٥هـ/١٣٢٥م) زاد اهتمامه واشتغاله بالسنة حتى حفظ أحاديث/" مشارق الأنوار" للحسن الصغاني.

٤ـ و الشيخ/ علي بن حميد الناكوري (م بعد ٧٢٥هـ/١٣٢٥م)،

٥ـ وزبدة المحدثين الشيخ/نظام الدين علامي/ الهاشمي الظفرآبادي (م٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م)،

٦ـ و الشيخ/ شمس الدين محمد بن يحيى الأودهي (م٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، وهو الأول في الهند و الثاني في العالم الاسلامي ممن قاموا بتأليف

(١) ١ـفوات الوفيات : محمد بن شاكر الكتبي١/٢٦١،بيروت، دار صادر، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م

٢ـ مفتاح السعادة و مصباح السيادة: طاش كبرى زاده ١/٩٨، حيدرآباد الدكن ، دائرةالمعارف النظامية، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م

(٢)١ـ بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ص٢٣٧، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبقة الأولى،١٤٠٥/ ١٩٨٥م

٢ـ مفتاح السعادة و مصباح السيادة،١/ ٩٨

(٣) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، ص ٢٣٧

شروح"مشارق الأنوار" للصغاني فأ نشد فيه الشيخ/ نصير الدين جراغ الدهلوي (م ٧٥٧هـ/١٣٥٦م):

سألت العلم من أحياك حقا   فقال العلم شمس الدين يحي.

٧ـ و الشيخ/ فخر الدين زراد السمانوي الدهلوي (م ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)،

٨ـ و الشيخ/ فريد الدين الناكو ري (م ٧٥٢هـ/١٤٤٨م)،

٩ـ و الشيخ/ نصير الدين جراغ الدهلوي (م ٧٥٧هـ/١٣٥٦م)،

١٠ـو الشيخ/ ضياء الدين البرني (م ٧٦٠هـ/١٣٥٩م)،

١١ـ و الشيخ/ عمر الدولة آبادي (م ٧٧٣هـ/١٣٧٢م)،

١٢ـ و الشيخ/ مخدوم الملك/ شرف الدين المنيري (م ٧٨٢هـ/١٣٨١م)،

١٣ـ والشيخ/مخدوم جهانيان/جلال الدين البخاري (م٧٨٥هـ/١٣٨٣م)

١٤ـو الشيخ/ مظفر البلخي (م ٧٨٦هـ/١٣٨٤م)،

١٥ـو الشيخ/ الأمير الكبير/ علي بن شهاب الهمداني (م٧٨٦هـ/١٣٨٥م) جاء إلى كشمير مع أصحابه، وهوأول من دعا أهاليها إلى الله و رسالته وعبادته، فأ سلم على يده خلق كثير.

١٦ـ و الشيخ العلامة/جلال الدين الرومي،

١٧ـ و القاضي/ حسين الشيرازي،

١٨ـ والشيخ/ سليمان بن أحمد الملتاني،

١٩ـ والشيخ/ عبد العزيز الأردبيلي،(١)

و بعد قيام الدولة البهمنية بالدكن في أواسط القرن الثامن و الدولة المظفرية بكجرات في أوائل القرن التاسع للهجرة فتح باب جديد لنشر الكتاب والسنة بالهند و العمل بهما، و لعبت هاتان الدولتان دورا هاما في نشر علم الحديث و تأليف كتبها ورعاية أهلها، فطار صيتهما في العالم، فأقبل عليهما أهل العلم من كل صوب و حدب و تتابع وفود المحدثين إليهما من الحجاز و مصر واليمن و إيران، منهم تلامذة الإمام الحافظ/ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م ٨٥٢هـ/١٤٤٩م) الذي قصر همته على خدمة السنة و علومها بمصر :

---

(١)فليراجع للتفصيل:

١ـ نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر: عبد الحي الحسني، الجزء الثاني

٢ـ علم حديث ميں پاك و هند كا حصه: محمد إسحق (دكتور)،ص ٨٠ـ٩٥

١ـ الشيخ/ يعقوب بن عبدالرحمن الهاشمي الشافعي(م٨٤٣هـ/١٤٣٩م)،
٢ـ و الشيخ/ محمود كاوَن بن محمد الكيلاني(م٨٨٦هـ/١٤٨١م)،

ومنهم تلامذة الإمام/أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن السخاوي (م٩٠٢هـ /١٤٩٧م) الذي تصدر للتدريس في الحرمين الشريفين :

١ـ الشيخ/ راجح بن داؤد الأحمدآبادي الكجراتي (م٩٠٤هـ/١٤٩٨م)،
٢ـ والشيخ/ وجيه الدين محمد المالكي (م ٩٢٩هـ/١٥٢٣م)
٣ـوالشيخ/ محمد بحرق الحضرمي الأحمد آبادي (م ٩٣٠هـ/١٥٢٤م)،
٤ـ والشيخ / رفيع الدين الشيرازي الأكبرآبادي (م ٩٥٤هـ/١٥٤٧م)،
٥ـ والشيخ/ عبدالمالك البياني العباسي الكجراتي(م حوالي٩٧٥هـ / ١٥٦٧م)،

ومنهم تلامذة الإمام/زين الدين الأنصاري(م٩٢٥هـ/١٥١٩م) الذي درس بالقاهرة:

١ـ الشيخ/ عبد المعطي المكي الأحمدآبادي (م ٩٨٩هـ/١٥٨٢م)،
٢ـ والشيخ/ شهاب الدين أحمد العباسي (م٩٩٢هـ/١٥٨٤م).

و منهم تلامذة تلميذ الإمام /زين الدين الأنصاري، وهو الشيخ /ابن حجر الهيثمي المكي (م ٩٧٤هـ/١٥٦٧م) :

١ـ الشيخ/علي المتقي (م ٩٧٥هـ/١٥٦٧م)،
٢ـ والشيخ/ شيخ العيدروس الأحمد آبادي (م ٩٩٠هـ/١٥٨٢م)،
٣ـ والشيخ/سعيد بن أبي سعيد الحبشي (م ٩٩١هـ/١٥٨٣م)،
٤ـ و الشيخ /عبد النبي الكنكوهي (م ٩٩١هـ/١٥٨٣م)،
٥ـ و الشيخ / محمد بن عبد الله الفاكهي الحنبلي (م ٩٩٢هـ/١٥٨٤م)،
٦ـ و الشيخ/يعقوب الصرفي الكشميري (م ١٠٠٣هـ/١٥٩٥م)
٧ـ و الشيخ/ جوهرنات الكشميري (م١٠٢٦هـ/١٦١٧م)،
٨ـ والشيخ/ ملا شنكرف الكنائي الكشميري.(١)

إن تلاميذ هذه المدارس الأربعة قصدوا كثيرا إلى الهند، و بذلوا جهودهم الخالصة المشكورة في نشر الكتاب و السنة، و كثرت رحلات أهل

(١) فليراجع للتفصيل:
١ـ نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر : عبد الحي الحسني (الجزء الرابع و الخامس)
٢ـ جهود مخلصة في خدمة السنة المطهرة : عبد الرحمن الفريوائي، ص ٢٩-٤٦

العلم من الهند إلى الحرمين الشريفين فكان لهذه المدارس الأربعة من كبار المحدثين دور خاص هام في مجال تجديد السنة و علومها في القرنين التاسع و العاشر للهجرة، فا نتفع بهم كثير من أهل العلم و المحدثين، وانتشروا في أنحاء الهند حاملين القرآن و السنة علما و عملا، و نذكر أشهر المحدثين فحسب الذين قاموا بتأليف كتب الحديث باللغة العربية في هذا العصر الذهبي، ومنهم :

١ـ الشيخ/مظفر البلخي (م٨٠٣هـ/١٤٠١م)،
٢ـو الشيخ/ محمد كيسو دراز (م٨٢٥هـ/١٤٢٢م)،
٣ـوالشيخ/ابن الدماميني محمدالإسكندري الكجراتي (م٨٢٧هـ/١٤٢٤م)،
٤ـو الشيخ/ شمس الدين الخواجكى الكروي (م٨٩٨هـ/١٤٩٢م)،
٥ـو الشيخ/ زين الدين المليباري (م٩٢٨هـ/١٥٢٢م)،
٦ـو الشيخ/عبد العزيز السندي (م بعد ٩٢٨ هـ/١٥٢٢م)،
٧ـو الشيخ/محمد بحرق الحضرمي الأحمدآبادي (م٩٣٠هـ/١٥٢٤م)،
٨ـو الشيخ/ركن الدين متوالتهتهوي السندي (م٩٤٩هـ/١٥٤٢م)،
٩ـو الشيخ/عبد الأول الجونبوري (م٩٦٨هـ/١٥٦٠م)،
١٠ـو الشيخ/علي المتقي (م٩٧٥هـ/١٥٦٧م)،
١١ـو الشيخ/مبارك البنارسي (م٩٨٠هـ/١٥٧٣م)،
١٢ـو الشيخ/نظام الدين بهكاري الكاكوروي (م٩٨١هـ/١٥٧٤م)،
١٣ـو الشيخ/عبد الله السندي(م٩٨٤هـ/١٥٧٧م)،
١٤ـو الشيخ/محمد بن طاهر البتني(م٩٨٦هـ/١٥٧٨م)،
١٥ـو الشيخ/نجيب الجندراوتي(م بعد ٩٨٦هـ/١٥٧٩م)،
١٦ـو الشيخ/عبد المعطي المكي الأحمدآبادي(م٩٨٩ هـ/١٥٨٢م)،
١٧ـو الشيخ/شيخ العيدروس الأحمدآبادي(م ٩٩٠هـ/١٥٨٢م)،
١٨ـو الشيخ/عبد الله السلطانبوري(م٩٩٠هـ/١٥٨٢م)،
١٩ـو الشيخ/قطب الدين النهر والي (م٩٩٠هـ/١٥٨٢م)،
٢٠ـو الشيخ/عبد النبي الكنكوهي (م٩٩١هـ/١٥٨٣م)،
٢١ـو الشيخ/زين الدين المعبري(م بعد٩٩٣هـ/١٥٨٥م)،
٢٢ـو الشيخ/ رحمة الله السندي المدني(م٩٩٤هـ/١٥٨٥م)،

٢٣-و الشيخ/ وجيه الدين العلوي الكجراتي (م٩٩٨هـ/١٥٨٩م)،
٢٤-و الشيخ/ طيب السندي البرها نبوري (م حوالي٩٩٩هـ/١٥٩٠م)،
٢٥-و الشيخ/ هبة الله الحسني الشيرازي.

وقد ساهم كل واحد منهم في خدمة الحديث تأليفا باللغة العربية، وكان لجهودهم أثر طيب في ازدهار حركة السنة في الهند، و هم كانوا حاملين رأيات الحديث بالهند قبل الشيخ/ عبد الحق المحدث الدهلوي (م١٠٥٢هـ/١٦٤٢م) بعد اضمحلاله، و اعترف بهذه الحقيقة الشيخ العلامة/ محمد زاهد الكوثري (م١٣٧١هـ/١٩٥٢م) قائلا:

" ثم توزعت الأقطار في النشاط العلمي، وكان حظ إقليم الهند من هذا الميراث منذ منتصف القرن العاشر- هو النشاط في علوم الحديث فأقبل علماء الهند عليها إقبالا كليا، بعد أن كانوا منصرفين إلى الفقه المجرد والعلوم النظرية، و لو استعرضنا لعلماء الهند من الهمة العظيمة في علوم الحديث من ذاك الحين، مدة ركود سائر الأقاليم لوقع ذلك موقع الإعجاب الكلي و الشكر العميق .....،(١)

وهذه الظاهرة بوأت للهند مكانا خالدا في الحديث، إذ بدأ العلماء المحدثون يتوافدون إلى الهند للتعلم و الإستفادة، فقد درس في الهند عشرات من أعيان العلماء من جزيرة العرب و بلاد الشام، ومن أهم من وفد إلى الهند للتلمذ فيها الإمام/ جلال الدين السيوطي (م ٩١١هـ/١٥٠٥م)، فيقول السيوطي في ترجمته لحياته:

" و سافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب..،،(٢)

وفي هذا القرن العاشر طار صيت المحدث الشيخ/ علي المتقي وتلميذه الشيخ المحدث/ محمد بن طاهر البتني في آفاق العالم الإسلامي لمؤلفاته القيمة في علم الحديث، فالشيخ/ علي المتقي أسدي خدماته

---

(١) مقالات الكوثري: محمد زاهد الكوثري، ص ٧٣، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٣٧٢هـ و١٣٧٣هـ/١٩٥٢و١٩٥٣م.

(٢) كجرات كي تمدني تاريخ مسلمانوں كے عهد ميں: أبو ظفر الندوي ص ١٩٤، نقلا عن "تاريخ الصلات بين الهند و البلاد العربية" : محمدإسمعيل الندوي ، ص ٢١٨

الجليلة إلى علم الحديث، و أجل ما صنعه في هذا الصدد أنه أعاد النظر في كتاب " جمع الجوامع" لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م٩١١هـ/١٥٠٥م) باسم " كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال"، وهو أكبر موسوعة في الأحاديث النبوية، قال أستاذه الشيخ/أبو الحسن البكري الشافعي من ائمة الحديث في الحجاز: "للسيوطى منة على العالمين و للمتقي منة عليه."، وأما الشيخ/ محمد بن طاهر البتني فقد ألف كتبا قيمة عديدة في الحديث، و قد لقبه الناس فى عصره بـ"ملك المحدثين " لعظمته و مكانته الكبيرة في الحديث.

وفي عهد الملك/جلال الدين أكبر (مدةحكومته :٩٦٤هـ/١٥٥٧م -١٠١٤هـ / ١٦٠٥م) انضمت دولة كجرات إلى حكومة دهلي بعد انقراضها، ثم انبثقت أشعة الكتاب و السنة منها إلى أطراف الهند و جوانبها ، وقد شهد هذا العصر حركة إصلاحية عظيمة تزعمها الإمام/ أحمد السرهندي (م١٠٣٤هـ/١٦٢٤م) الذي لقبته الهند" مجدد الألف الثاني"، فإنه أسس الطريقة المجددية الصوفية، و جدد السنة و سنة الأئمة الهداة الصالحين وشعائرها بعد أن محقتها إجراءات أكبر الفاسقة، متنكبا طرق البدعة، معرضا بوجهه عن متاع الحياة غير خائف في ذلك لومة لائم، ثم حمل بعده أبنائه و أحفاده على كواهلهم عبأ نشر العلوم الدينية في الهند و بالأخص خدمة علم الحديث فيقول المؤرخ الإسلامي الشهير بالهند الشيخ/ عبدالحي الحسني (م ١٣٤١هـ/١٩٢٣م) :

> *" وكذلك تصدى له الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي إمام الطريقة المجددية، و ولده محمد سعيد شارح المشكاة و أبناء ه لاسيما فرخ شاه يقال : إنه كان يحفظ سبعين ألف حديث متنا وإسنادا و جرحا و تعديلا."*(١)

و في هذا العصر من الله على الهند و سكانها بإمام المحدثين الشيخ/ عبد الحق المحدث الدهلوي (م١٠٥٢هـ/١٦٤٢م)، وهو يعتبر حقا من رواد العلماء المحدثين بالهند عامة و بشمالي الهند خاصة، فهو الذي يرجع إليه

---

(١) الثقافة الاسلامية في الهند : عبد الحي الحسني، ص ١٣٨

الفضل في تدريس الكتب الستة لأنه أدخلها لأول مرة في المنهج التعليمي لشمالي الهند، قصر همته على نشر السنة بالتدريس و التأليف أكثر من نصف قرن بكل جد ونشاط و إخلاص ، و عني بها عناية لم يسبق لها مثيل في هذه المنطقة الشمالية بحيث اشتهر بين الناس غلطا أنه أول من جاء بعلم الحديث في الهند، فيقول الشيخ/ عبد الحي الحسني :

" ثم جاء الله سبحانه بالشيخ عبد الحق بن سيف الدين البخاري الدهلوي المتوفى سنة ١٠٥٢ هـ، وهو أول من أفاضه على سكان الهند، و تصدى للدرس و الإفادة بدار الملك دهلي، و قصر همته على ذلك و صنف و خرج و نشر هذا العلم على ساق الجد، فنفع الله به و بعلومه كثير ا من عباده المؤمنين، حتى قيل إنه أول من جاء بالحديث بالهند، ذلك غلط كما علمت». (١)

و استمر أبناء الشيخ/ عبد الحق المحدث الدهلوي و أحفاده بخدمة الحديث والسنة النبوية بعده، ومنهم الشيخ/ نورالحق الدهلوي(م ١٠٧٣ هـ /١٩٦٢م) و الشيخ/ شيخ الإسلام الدهلوي (م ١١٨٠هـ/١٧٦٧م) والشيخ/ سلام الله الرامبوري (م١٢٢٩هـ/١٨١٤م) فبذل كل واحد منهم جهودهم الخالصة لخدمة السنة النبوية تدريسا و تأليفا فازدهرت السنة في عصره ازدهارا عجيبا، وكل ما نرى من حلقات تدريس الحديث و المؤلفات في علم الحديث من مستهل القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر غالبها تتعلق بمنطقة دهلي و شمالي الهند و علمائها، و يرجع فضل هذه النهضة الجليلة إلى الشيخ/ عبد الحق المحدث الدهلوي و أسرته و تلامذته.

وامتاز الشيخ/نورالدين أبوالحسن محمدالسنديالكبير (م١١٣٨هـ/٢٦ ١٧م) في القرن الثاني عشر للهجرة عن غيرهم بتأليف شروح الكتب الستة وغيرها التي تلقاها علماء العرب و العجم سواء بالشهرة و القبول العام، ولكن لم ينل أحد من الشهرة و المكانة و الخلود العلمي مثل ما نالها الامام العبقري الشاه/ولي الله احمد المحدث الدهلوي (م١١٧٦هـ/١٧٦٣م)،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧

ويفوق المحدث الدهلوي بميزات عديدة، فقد سافر إلى الحجاز و درس الحديث على أساتذتها وأخص بالذكر منهم الشيخ/ أبو طاهر المدني (م١١٥٤هـ/١٧٤١م)، وأسند عنه الحديث، و رجع بعد سنتين في ١١٤٥هـ/١٧٣٢م إلى الهند بعدما اختار طريقة الفقهاء المحدثين في العقيدة و السلوك و تأويل الأحاديث. وقد ألف عدة كتب للحديث شرحا ودراسة وترتيبا، وعكف على إحياء السنة و نشر علوم الحديث، و حاول الجمع بين المذاهب الفقهية الأربعة في ضوء القرآن و السنة دون تعصب لمذهب من المذاهب فخلف الشاه الدهلوي أثرا خالدا في الفكر الاسلامي والثقافة العربية فيما بعد في الهند و العالم الاسلامي، فالتفتت إليه الأنظار وانجذبت إليه النفوس، وانساقت إليه القلوب وتهافت عليه أجلاء من العلماء والفقهاء المحدثين و قام تلاميذه بنشر أفكاره و رسالته و دعوته ورفعوا لواء الكتاب والسنة، أخص بالذكر منهم أبناء ه الأربعة. الشيخ/عبد العزيز الدهلوي (م١٢٣٩هـ/١٨٢٤م)،والشيخ/رفيع الدين عبد الوهاب الدهلوي (م١٢٣٣هـ/١٨١٨م)والشيخ/عبدالقادرالدهلوي (م١٢٣٠هـ/١٨١٥م)والشيخ /عبدالغنيالدهلوي(م١٢٢٧هـ/١٨١٢م)وحفيده الشيخ/محمدإسمعيل الدهلوي (م ١٢٤٦ هـ/١٨٣١م).

و كان كل واحد منهم من كبار العلماء المحدثين، نشطت بجهودهم المخلصة حركة إحياء السنة النبوية، و رجع كثير من الناس إلى منهج التوحيد للإسلامي في العقيدة والعمل، و عكف هؤلاء الأربعة الأجلاء على مسند أبيه في المدرسة الرحيمية بدهلي و نشطوا في نشر آرائه و أفكاره، فصارت المدرسة أعظم مركز الإسلام و أكبر جامعة الهند تبادر إليها طلاب الكتاب والسنة من أنحاء الهند و خارجها، وقد تخرج عليه أجلة العلماء والمحدثين الذين سعوا سعيا بليغا في مجال إحياء السنة و نشر الدعوة الالهية فيالمجتمع الاسلامي وتولى الشيخ/محمد إسحق الدهلوي (م١٢٦٢هـ/١٨٤٦م) مسند جده لأمه الشيخ/ عبد العزيز الدهلوي، وقد انتهت إليه رئاسة الحديث في عصره، وتخرج عليه علماء كبار اشتهر منهم تلميذه وخليفته الشيخ/ نذير حسين البهاري الدهلوي (م١٣٢٠هـ/١٩٠٢م)، و الشيخ عبد الغني المجدي الدهلوي (م١٢٩٦هـ /١٨٧٩م) فلم يبق أحد من

علماء الهند إلا أسند عنهما و انتفع بهما خلق كثير من العرب و العجم. وللإمام/ولي الله الدهلوي و أسرته و تلاميذه دور خاص في نشر السنة وعلومها في الهند خاصة، ولايزال ذكراهم مادام نور الإسلام باق تحت أديم السماء.

وقد نبغ في الهند في القرنين الثالث و الرابع عشر للهجرة محدثون كثيرون فاقوا في العالم الإسلامي كله في تدريس كتب الحديث و تأليفها وترتيبها و شرحها و التعليق عليها و براعة اللغة العربية المستخدمة فيها وطباعة كتب الحديث القيمة المحفوظة في مكتبات عا لمية شتى و العثور على مخطوطات الحديث النادرة المفقودة و نشرها في حلقات علمية ومراكز دينية.

منهم الشيخ/ محمد مرتضى البلكرامي الزبيدي (م١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) صاحب " تاج العروس في شرح القاموس"، وهو من كبار المؤلفين الذين عرفوا بالاقتدار على التأليف و التصنيف و غزارة المادة و سعة المعلومات فقام بتأليف أكثر من ٤٠ كتابا قيمة للحديث، و إنه أحيا طريقة القدماء في تدريس الحديث التي استقاه من الشيخ/ ولي الله المحدث الدهلوي، و قد كان استوطن مصر فاقبل الناس على سماعه من كل صوب و حدب، و قد بلغت مكانته و تقديره في قلوب الناس إلى نهاية النصب.

ومنهم الشيخ/ صبغة الله المدراسي (م ١٢٨٠هـ/١٨٧٣م)، وهو من أجلة المحدثين لجنوبي الهند، بذل جهوده المشكورة في نشر الكتاب والسنة فألف عدة كتب على مواضيع الحديث، و قام بشرح أكثر أمهات كتب الحديث شرحا جامعا، و أخذ عنه خلق كثير من العلماء و الفقهاء المحدثين.

و منهم الشيخ/ أحمد علي السهارنبوري (م ١٢٩٧هـ/١٨٨٠م)، وهو الذي اعتنى اعتناء بالغا بطباعة الكتب الستة بعد المقارنة بين نسخها الصحيحة المستندة و نشرها لأول مرة في الهند و القيام بشرحها و التعليق عليها، و اخذ عنه خلق كثير من أبناء الهند.

ومنهم الشيخ/ عبد الحي الفرنكي محلي(م١٣٠٤هـ/١٨٨٦م) ويبلغ عدد مؤلفاته مئة و عشرة (١١٠) كتب ، منها ستة و ثمانون (٨٦) كتابا بالعربية وعدة منها في الحديث وقضى في ذلك من عمره تسع و ثلاثين

سنة، واختار فيها طريقة الفقهاء المحدثين من غير تعصب و اعتساف، وسلك مسلك الاعتدال والإنصاف مع كونه حنفي المذاهب.

ومنهم الأمير/ صديق حسن القنوجي(م ١٣٠٧هـ/ ١٨٩٠م)، وهو الذي قضى حياته كلها في إحياء الكتاب و السنة و قمع البدعات، وصرف عنايته إلى تأليف كتب الحديث و نشرها عناية تامة و توزيعها في البلدان العربية والإسلامية بغير من و لا أجر. و بذل فيها أمواله الطائلة، وقد ألف ما يقارب اثنين و عشرين و مائتي(٢٢٢)كتاب، منها ستة و خمسون (٥٦) كتابا باللغة العربية، و يبلغ عدد مؤلفاته القيمة للحديث ١٥ كتابا بالعربية.

و منهم الشيخ/ رشيد أحمد الكنكوهي(م ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) تلميذ الشيخ/ عبد الغني المجددي الدهلوي، وهو من كبار العلماء المحدثين الذين اعتنوا إعتناء ا بالغا بخدمة الكتاب و السنة تعليما و تدريسا فعكف على الدرس والإفادة بالحديث فكان يقبل عليه الطلاب من الأماكن القريبة والبعيدة لتلقي الحديث و تخرج عليه علماء كبار و أجلهم الشيخ/ محمد يحي الكاندهلوي (م١٣٣٤هـ/ ١٩١٦م) الذي رتب إفادات شيخه في الحديث ترتيبا جامعا.

و منهم الشيخ / حسين بن محسن الأنصاري اليماني (م١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م) الذي تلمذ عليه خلق كثير من علماء العرب والعجم بعدد لايحصى. وأخذ عنه أعيان الهند أمثال الأمير/ صديق حسن القنّوجي، والشيخ /شمس الحق العظيم آبادي، و الشيخ/ محمد بشير السهسواني، والشيخ/وحيد الزمان الحيدرآبادي، والشيخ/عبد الحي الحسني، والشيخ/ عبد الرحمن المباركبوري، ولا ينسى له فضل خاص في إحياء السنة النبوية.

و منهم الشيخ/ شمس الحق العظيم آبادي(م١٣٢٩هـ/١٩١١م) وهو من أعلام السلفيين بالهند، و خدم الكتاب و السنة في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر للهجرة، وقام بنشر عدة مؤلفات في الحديث بعد المقارنة بين نسخها الخطية و تصحيحها، و التعليق عليها، وله مؤلفات و رسائل قيمة في الحديث مثل"غاية المقصود في حل سنن أبي داؤد"، و"عون المعبود على سنن أبي داؤد".

ومنهم الشيخ/خليل أحمد السهارنبوري (م١٣٤٦هـ/١٩٢٧م) صاحب "بذل المجهود في حل أبي داؤد"، اختار فيه طريق شراح الحديث المتقدمين الذين يبحثون عن أسماء الرجال و أصول الحديث ، ولم يتبع في تأييد المذهب الحنفي الأسلوب الكلامي و الاستدلاي العقلي فقام فيه بتدعيم الفقه الحنفي بدلائل السنة، و قضى حياته في الدرس و الإفادة والتأليف والتصنيف في مدرسة مظاهر العلوم بسهارنبور. و قد تخرج عليه خلق كثير من العلماء و الطلاب ، و أجلهم الشيخ/ محمد إلياس الكاندهلوي و شيخ الحديث/محمد زكريا الكاندهلوي.

ومنهم الشيخ/ أنورشاه الكشميري(م ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م) الذى كان عبقريا من عباقرة الإسلام، عارفا بعلوم الحديث و الفقه، وله فضل خاص ودور هام في توافق الحديث و الفقه حيث لم يمسسهما بسوء. و اختار في جرح الحديث و تعديله طريقة الفقهاء المحدثين، و أخذ عنه عدد كبير من العلماء و الفضلاء الذين رتبوا إفاداته القيمة في تأليفاتهم، وألفوا كتبا كثيرة في علم الحديث شرحا و تعليقا و نقدا. وله ذوق إجتهادي خاص في المسائل الخلافية بين المذاهب المشهورة، ومن أجل تلامذته الشيخ/ بدرعالم الميرتهي، والشيخ/ مناظر أحسن الكيلاني، والشيخ/ محمد يوسف البنّوري، والشيخ/محمدجراغ الكجرانوالي، والشيخ/ حبيب الرحمن الأعظمي، والشيخ/ محمد منظور النعماني.

ومنهم الشيخ/عبد الرحمن المباركبوري(م١٣٥٣هـ/١٩٣٥م)،كان واسع الإطلاع على أمهات الكتب الدينية للسلف و الخلف، و وقافا عليها، وعكف على التدريس و التأليف مدة حياته، و عم فضله و ذاع صيته في العالم الإسلامي كله بتأليفه الشهير " تحفة الأحوذي" من أهم شروح الترمذي، و أنفعها.

وفى بداية القرن الخامس للهجرة نذكر ثلاثة من المحدثين المشهورين الذين طار صيتهم في الآفاق و بلغ علوهم إلى أعلى السماء فأولهم شيخ الحديث/ محمدزكريا الكاندهلوي (م١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، وتلمذ على أبيه الشيخ/ محمد يحي الكاندهلوي، و الشيخ/ خليل أحمد السهارنبوري، و تصدر للتدريس والتأليف فيمظاهر العلوم بسهارنبور

تتخرج عليه عدد كبير من الطلاب والعلماء و المحدثين. و يبلغ عدد مؤلفاته حوالي مائة(١٠٠) كتاب منها ما يقارب ٤٥ تأليفا للحديث باللغة العربية، واعتنى في مؤلفاته للحديث بذكر أقوال العلماء و آرائه المذاهب و النقد عليها، و البحث و التعقيب عن أسانيد الكتاب على غرار شراح الحديث المتقدمين، و يظهر من كتبه توسع المؤلف في العلوم والفنون و اطلاعه الواسع، و أشهرها، أوجز المسالك من مؤطا مالك" تلقاها العالم الإسلامي كله بالقبول العام.

وثانيهم الشيخ/ حبيب الرحمن الأعظمي (م١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، وهو كان وقافا على مخطوطات الحديث حيثما كانت موجودة، و قد حقق العديد من أهم كتب الحديث وهي" المصنف" لعبد الرزاق، و " المسند" للحميدي، و"كتاب الزهد" للمرزوى، و" كتاب السنن" لسعيد بن منصور، و " كتاب الثقات،، لابن شاهين، و " المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية" للعسقلاني، و" كشف الأستار عن زوائد البزار،، للهيثمي و كتب عليها تعليقات نفيسة مفيدة.

و ثالثهم الشيخ/ عبيد الله المباركبوري (م١٤١٧هـ/١٩٩٦م) صاحب" مرعاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح"، أحد كبار محدثي الهند و علماء ها البارزين في الأوساط الدينية و العلمية، وهوغني عن التعريف لدى المشتغلين بعلوم السنة المشرفة في البلاد و الحلقات الإسلامية، له فضل السبق في اطلاعه الواسع على علوم السنة و فنونها.

والجدير بالذكر أن المدارس الاسلامية بالهند في هذين القرنين الأخيرين على الأخص تميزت بخدمات محمودة و مساع جميلة في مجال الحديث و في مقدمتها مدرسة فرنكي محل بلكهنؤ، و دار العلوم بديوبند، ومظاهر العلوم بسهارنبور، و دار الحديث الرحمانية بدهلي، و الجامعة السلفية ببنارس، إذ ساهم فيها أهلها بكل جهد و نشاط و همة وعزم، فوضع منهجها الدراسي بحيث يحتل كتب الأحاديث مكانا مهما فيه و قد أقبل عليها الطلاب من كل جهة، حتى أن كثيرا من الطلاب وفدوا إليها من خارج الهند و تخرج في هذه المدارس عدد كبير من العلماء الذين نهضو بأعباء خدمة الكتاب و السنة، فألفوا كتبا كثيرة على مواضيع شتى في علم

الحديث تلقاها أهل العلم و الفن في كل مكان من العالم الإسلامي بالشهرة الوافرة و القبول التام، و علاوة على ذلك فإن امراء الدولة الإسلامية للهند قبل استقلالها مثل دولة بهوبال و دولة نظام حيدرآباد، ودولة تونك قد بذلوا أموالا طائلة في خدمة هذا العلم الشريف.

وقد عرف علماء الهند بشغفهم بالكتاب و السنة في العهد الأخيركما ذكر فيما قبل، و انتهت إليهم رئاسة التدريس و التأليف في فنون الحديث وأصوله ، و شروح متونه و التعليقات عليه، و تصنيف مجاميعه، و انتخاب أمهات كتبه والنقد عليه، و كذلك عني الأمراء والعلماء بطبع كثير من كتب الحديث النادرة و نشرها و توزيعها بين الناس.

وقداعترف بذلك العلامة السيدرشيدرضاالمصري(م١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م) صاحب مجلة" المنار" في مقدمة" مفتاح كنوز السنة":

"لولا عناية إخواننا علماء الهند لعلوم الحديث في هذا العصر لقضى عليها بالزوال من أمصار الشرق، فقد ضعفت في مصر والشام و العراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهى الضعف في أوائل القرن الرابع عشر..."(١)

خلاصة القول إن المسلمين بالهند مازالوا يعتنون عناية كبيرة لعلوم الحديث النبوي، ولم يغفلوا عنه في أي عهد من الزمان، فصدرت عنهم ذخائر أدبية و علمية و تأريخية، لامثيل لها في تاريخ آداب اللغة العربية.

(١) مفتاح كنوز السنة: أ.ي. فنسك (دكتور)، نقله إلى اللغة العربية: محمد فؤاد عبدالباقي، مقدمة الكتاب : محمد رشيد رضا ، ص:ق، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

العلامة السيد مرتضى الحسيني البلغرامي

بقلم : الأستاذ مختار الدين احمد

لم تزل اوده محافظة من الهند نبغت فيها شخصيات كبيرة و ما زالت مركزا ثقافيا كبيرا منذ زمن طويل و لم تزل مكانتها العلمية معترفا بها منذ عصر الامبراطوريين الافغانيين الى انهيار المغول بل الى ذروة حكم الانجليز. و كان عصر السلاطين الشرقيين لهذه المحافظة نافعا و ميمونا الى حد كبير. ووقتئذ، فضلا عن المدن ، كانت قصبات اوده تتلألأ بأنوار العلوم والفنون و كان ينزل بها الناس شوقا الى العلم و يستفيضون من علمائها الكرام من أقصى أرجاء العالم. وكم من عالم و اديب نبع من تلك الارض و لمع في افق العلم كالنجوم. ونخص بالذكر الشيخ احمد بن الحسن القنوجي من قنوج، و القاضي مصطفى علي خان و القاضي ارتقا على خان و محمد علي والاجاه من غوبامئو، و العلامة حمد الله السنديلي، وابو العباس احمد بن علي السنديلي، واحمد بن عبدالله السنديلي من سنديله، و الملا قطب الدين الشهيد، و الملا نظام الدين، و بحر العلوم مولانا عبد العلي من سهالي، و مولانا فضل امام خيرآبادي، و مولانا فضل حق خيرآبادى و شمش العلماء عبد الحق خيرآبادي من خيرآباد، والملاجيون من اميتي.

ومن تلك القصبات قصبة تعرف بـ "بلغرام" التي أنجبت كثيرا من الشعراء و الادباء البارزين و العلماء و الكتاب ذوي مكانة عالية و درجة رفيعة. وكان منهم السيد غلام علي آزاد البلغرامي، الخبير باللغتين العربية والفارسية و آدابهما، و مير عبد الجليل البلغرامي، الشاعر و الكاتب، والعلامة السيد مرتضى حسيني البلغرامي باحث التاريخ الاسلامي والثقافة الاسلامية، قد طار صيته في اقصى العالم.

تاريخ بلغرام قديم جدا، نزل بها القاضي محمد يوسف غازروي، أحد قادة قوات السلطان محمود الغزنوي مع الجيش الملكي في العشرة الاولى من القرن الخامس الهجري، وحكم بها بعد ان هزم أهاليها و قد توطن ببلغرام بعض القبائل الأخرى من ذلك الجيش. و دخل المسلمون بلغرام مرة ثانية في عصر السلطان شمس الدين التمش (٦٠٧-٦٢٢) و فترة حكومته تمتد على النصف الأول من القرن السابع الهجري. و في النصف الآخر من هذا القرن انضمت بلدة بلغرام الى حكم دهلي المعروف بـ "دهلي سلطنت" بعد انتصارات جيش شهاب الدين غوري المتواصلة.

السيد محمد مرتضى حسيني ينتمي الى اسرة واسطي، و حسب ما رواه غلام عليآزاد البلغرامي كان جده الكريم السيد محمد صغرى واسطي دخل بلغرام فاتحا و جعلها مستقرا له وبالتالي توطن بها. و بعدئذ أنجبت تلك العائلة عددا من العلماء و الادباء البارزين،منهم السيد مرتضى حسيني البلغرامي أيضا، ولد سنة ١١٤٥هـ و تلقى التربية و التعليم الابتدائي في بلغرام. و كان ابن اثنى عشر سنة فقط وقتما يدرس على الشيخ صفة الله خير آبادي (المتوفى ١١٥٧هـ) و تعلم المعقولات من العلامة احمد بن علي السنديلي، ماهر المعقولات والمنقولات ثم ارتحل لطلب العلم الى اله آباد وكانت مركزا للعلماء حينداك. وتلمذ هنا لدى الشيخ محمد فاخر بن محمد يحي العباسي المتخلص بـ "زائر" (المتوفى ١١٦٤هـ) ثم وصل اكبر آباد ودرس هنا كتبا على الشيخ يسين عباسي. و سافر السيد مرتضى من هنا الى دهلي، مركز العلم و الفضل في ذلك الزمان، و استفاد من النابغة العبقري الشيخ ولي الله المحدث الدهلوي، صاحب "حجة الله البالغة" (المتوفى ١١٧٦هـ) و المحدث الكبير العلامة نورالدين محمد القبوي (م:١١٦٠هـ) ولم يكن عمره حينذاك الا ١٥ سنة فقط وبا لتالي انتقل من دلهي الى سورت حيث كان العلامة خيرالدين محمد شاهد السورتي (المتوفى ١٣٠٦هـ) أحد التلامذة النبلاء للمحدث الكبير العلامة محمد حيات السندي، واقام هنا سنة كاملة و تلقى منه العلوم والفنون.

ولكن ظمأه المتزايد للعلم حثه على زيارة البلاد العربية و تلقى العلم من علمائها فارتحل الى اليمن سنة ١٢٦١ هـ، و اقام في زبيد التي كانت قد احرزت مكانة رفيعة و درجة عالية في العلم و المجد. فدرس كتبا على الشيخ احمد بن محمد مقبول الاهدل الذي كان يعد مركزا للعلم و الفضل بين علماء اليمن و درس كتبا من الحديث على الشيخ رضي الدين عبد الخالق الزبيدي(م: ١١٨١هـ) واكتسب منه الفيوض العلمية.

وسافر من اليمن الى الحجاز وهكذا سنحت له فرص للاستفادة من علماء الحرمين الشريفين و حينما نزل بالطائف سنة ١١٩٢هـ، قرأ الكتب الفقهية على الشيخ عبد الله الطائفي ودرس عليه مؤلفاته. و قرأ هناك الرسالة التي كتبها عبدالله بن ابراهيم علي حسن الحسيني الطائفي درسا درسا و قرأ "مختصر السعد" على العلامة عبد الرحمن العيدروسي في مكة المكرمة زاد الله شرفها واكتسب الفيوض العلمية في المدينة المنورة من شيخها العالم العبقري عمر بن احمد بن عقيل الحسني، و درس اجزاء ا من "القاموس المحيط" ، المعجم الشهير لمجد الدين الفيروزابادي على الشيخ أبي عبدالله محمد بن محمد الشرفي الفاسي(المتوفى ١١٧٠هـ) في تلك الارض المقدسة، ومن المحتمل انه خطر بباله آنذاك أن يكتب شرحا للقاموس.

ثم رجع من الحرمين الشريفين إلى اليمن سنة ١١٦٥هـ أوفى أوائل سنة١١٦٩هـ، والآن اشتد شوقه الى مصر، فسافر اليها سنة ١١٦٧هـ وبالتالي بلغ منزلة رفيعة من العلم ولم يعد يحتاج الى المزيد من العلم ويقضي اوقاته في تاليف الكتب ولم يكن يدرس الا قليلا ولم يتوقف من الاستفادة من استاذه الشيخ عبدالرحمن العيدروسي والشيوخ الاخرين.

وكان يزور أماكن مختلفة في مصر كدمياط و اسيوط والصعيد وغيرها ويشارك في مجالس علمائها و يستفيد من افكارهم الثمينة. وقام بسياحة روماء و قسطنطنية و البلاد الأخرى، و حيثما ذهب نثر لآلي العلم و المعرفة و أفاد كل من أتى اليه شوقا الى العلم وأعطى عددا منهم الاجازات.

و انشغاله بالدرس و التدريس و تاليف الكتب لم يسمح له باختيار عيشة الزواج. و بعد وصوله الى هذه المرحلة من العمر حطر بيباله أن يبحث عن ملجأ للراحة و الهدوء فنكح زبيدة بنت الشيخ ذو الفقار الدمياطي سنة ١١٧٤هـ وفقا لقول الدكتور شيال و لكن مؤرخا مصريا يقول ان تاريخ نكاحه هو ٧ شعبان المعظم ١١٨٢هـ و هو اقرب الى الصواب.

وأم الفضل كانت زوجة صالحة زاهدة تتحلى بالعلم و المعرفة أيضا والدليل على ذلك أن العلامة البلغرامي اذطلب اجازة من شيخه فطلب منه ان يمنح اجازة لزوجته أيضا. و الشيخ البلغرامي حزن كثيرا على وفاة زوجته سنة١١٩٦هـ و يظهر حزنه و قلقه هذا من أبياته التي قرضها على وفاتها.

ونكح ثانيا عندما الح الأحبة فى اصرارهم على ذلك لكى يملأ الفراغ الذي حدث في حياته بعد وفاة زوجتها، ولكن الزوجة الثانية لم تصاحبه طويلا وانتقلت الى رحمة الله مصابة بمرض الطاعون سنة ١٢٠٥هـ.

ومن المصادفة الغريبة أن العلامة أيضا توفي مصابا بنفس المرض ونفس السنة في يوم الاثنين من شهر شعبان، و حرمت أرض مصر بل العالم الاسلامي كله من ضوء العلم .تغمده الله رحمة واسعة.

وكان الناس يعتقدون بأن العلامة السيد مرتضى حسيني مصري المولد و المنشأ و يتصور معظمهم بانه زبيدي لاقامته في اليمن ومصر الى مدة مديدة رغم كونه بلغراميا و هنديا.

ومازال يدرس بتلك البلدان الى زمن مديد و حصل كثير من الناس على اجازات منه حتى لم يعرف عامة الناس بأنه كان بلغراميا ولم يصرح تلميذ عبدالرحمن الجبرتي في تاريخه الشهير بانه هندي و بلغرامي. وكل ماكتب عنه هو: " نشأ ببلاده و ارتحل في طلب العلم و حج مرارا" . و يكتب جرجي زيدان العبارة الآتية: هو ابو الفيض الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي، نشأ باليمن و ارتحل في طلب العلم ثم جاء مصر سنة كذا و كذا".

وقد انكر المحقق البارز الاستاذ عبد الستار احمد فراج في الطبعة الجديدة لتاج العروس (طبع كويت) في مقدمتها كون العلامة هنديا وبلغراميا قائلا: " لا نجد نصا واضحا في كلامه يدل على أنه من الهند".

و ازعج هذا الخبر استاذنا العلامة عبد العزيز الميمني رحمه الله فطلب الى تلميذه الدكتور السيد محمد يوسف ـ رحمه الله ـ أن يرد على هذا الدعوى ردا شديدا فكتب : " المرتضى كالمهند لاينكر معرفة" و ذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (المجلد٤٧/ ٤٧٠)

وقد كتب النواب صديق حسن خان القنوجي ـ رحمه الله ـ القول الحق في " ابجد العلوم " : " و قد أقام رحمه الله بزبيد حتى قيل له الزبيدي، واشتهر بذلك و اختفى على اكثر الناس كونه من الهند ومن بلغرامها".

ومن بواعث الارتياح أن بعض العلماء العرب يعرف هذه الحقيقة، فكتب العالم الشهير و خبير المخطوطات الاستاذ عبد الحي الكتاني في كتابه " فهرس الفهارس" حيث يذكرعن العلامة: " الواسطي العراقي أصلا، الهندي مولدا، الزبيدي علما و شهرة، المصري وفاة، الحنفي مذهبا، القادري ارادة، النقشبندي سلوكا، الاشعري عقيدة،هكذا يصف نفسه في كثير من اجازاته التي وقعت عليها بخطه . و أصله من بلغرام قصبة على خمسة فراسخ من قنوج، واشتغل على المحدث محمد فاخر بن يحي اله آبادي، الشاه ولي الله الدهلوي لسمعه عليه الحديث و اجازه ثم ارتحل لطلب العلم فدخل زبيد».

ولم يعرف عدد مؤلفات العلامة البلغرامي على وجه التاكيد وقد ذكر في خاتمة كتابه " تاج العروس" . و" فهرس الفهارس" للعلامة الكتاني مفيد جدا في هذا الصدد. ويوجد ذكر عدد من مؤلفاته في كتاب الدكتور شيال "الحركات الاصلاحية"،وقد كتب الاستاذ عبد الستار احمد فراج عن كتبه بأنها تبلغ الى ١٠٧، أما الاستاذ ابو محفوظ الكريم المعصومي فيقول بأن عدد مؤلفاته ١٦٠ وربما يزيد عنه.

ومن مؤلفاته " تاج العروس" و " انصاف السادة المتقين" كتابان ضخمان، ورسائله الوجيزة، و شهادات اجازاته ايضا، بعضها مطبوعة

وبعضها من المخطوطات. فالمطبوعات صدرت في الهند والدول الاسلامية كما صدرت في أوربا، أما الكتب التي لم تصدر الى الآن فهي محفوظة فيمكتبات الهند والشرق الاوسط و أوربا. وقد ورد ذكر معظم مؤلفاته في كتبه الأخرى و المصادر والمراجع ولكن لا يعرف وجودها في مكان ما.

ويذكر بين المخطوطات بعض كتبه الهامة مثلا"اسانيد الكتب الستة" (محفوظ في مجموعة برلين)، " امالي الشيخونية" (بخط المؤلف كتبه سنة ١١٩٠هـ، برلين)،"قلنسوة التاج في بعض احاديث صاحب الاسراء والمعراج"(ألفه سنة ١١٨٢هـ،برلين)، " المنح العلية في الطريقة النقشبندية"، "الاجازة لكمال الدين احمد افندي"، (محفوظة في مجموعة برلين)، و " غاية الابتهاج"، و" تحفة القماعيل فى مدح سيد العرب اسمعيل"(بخط المؤلف)، و"القول المثبوت في تحقيق لفظ التابوت"، و"رسالة في احاديث تتعلق بفضل يوم عاشورا"(بخط المؤلف) توجد فيدار الكتب بالقاهرة، " ايضاح المدارك عن نسب الحوائك"، و " بذل المجهود في تخريج شيبتنيهود"، و " تخريج احاديث الاربعين النووية"، و" التعليقة الجليلة بتعليق مسلسلات ابن عقيلة"، و" عقد الجمان في أحاديث الجان"، و " معجم شيوخ العلامة الاجهوري شيخ القراء بمصر، واجزاء من مؤلفاته الأخرى و امالي و اجازات توجد في مكتبة شخصية للعلامة عبد الحي الكتاني الذي ذكرها في كتابه " فهرس الفهارس" و يذكر المستشرق الالماني بروكلمان الشهير في كتابه" تاريخ آداب اللغة العربية" عدة نسخ من " سفينة النجاة" (بخط المؤلف)، " عقد الجمان" و " عقد اللآلي المتناثرة"، و " المواعظ الحسنة في وداع شهر رُمضان المبارك " ، و"نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر والقداح " و فى مكتبة شيخ الاسلام عارف حكمت كتابان وهما "عقود الجواهر المنيفة" و"معجم المشائخ".

وتوجد نسخ من مؤلفات العلامة السيد مرتضى حسيني البلغرامي في الهند أيضا فيوجد في مكتبة ندوة العلماء "شعب الايمان" ، و " القول المسموع في القرآن بين الكوع و الكرسوع" و " مجموعة الرسائل" و الكتاب الأخير كتب بخط يد النواب صديق حسن خان القنوجي. وفي الجمعية

الآسيوية بكلكوتا ارجوزتان و بعض رسائله الأخرى محفوظة في مكتبة عليكره .

ومن كتب العلامة البلغرامي المطبوعة " تاج العروس" الذى يحضى بمكانة عالية و أهمية كبيرة وهو شرح مفصل ثمين لـ" القاموس" ، المعجم العربي الشهير لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي وقررت المطبعة الوهبية المصرية اصداره و لكن لم يطبع الا خمس مجلدات الى حرف "العين"، و الكتاب الكامل صدر بعدئذ في مصر في عشر مجلدات ضخمة والآن تقوم حكومة الكويت باصدار ذلك الكتاب بطبعة نفيسة جديدة، قام بتزيينها و تنقيحها عبد الستار احمد فراج و عبد السلام محمد فاروق والعلماء الأخرون ، وقد اصدر الى الآن نحو٢٢مجلدا.

و فاق "تاج العروس " أهمية و مكانة كتب المعاجم العربية و لا غرو في ذلك فان العلامة البلغرامي كان ينظر بدقة في كتب المصادر الهامة التي يصل عددها الى١١٠مصادرا، وذكرها في مقدمة الكتاب وهذه كانت مخطوطات نادرة في فنون اللغه و آدابها تملك يداها. و لم يطبع بعض منها حتى الآن وبعضها نفد من العالم ، و لذا فان " تاج العروس" يعتبر حقا أهم المعاجم العربية و هو ثمرة مجهوداته المكثفة التي امتدت على١٢ سنة(١١٧٥ - ١١٨٦)وبعد انتهاء التاليف ما زال العلامة يضيف و يستدرك الى سنة١١٩٢هـ.

و الكتاب الاخر الهام هو: " اتحاف السادة المتقين"، شرح مفصل لـ"احياء علوم الدين" للغزالي، الذي صدر في فاس في ٢٠ مجلدا سنة ١٢٠٤هـ وصدر نفس الكتاب مرة ثانية في مجلدات ضخمة في مصر، وصدر في مصر أيضا " بلغة الاريب" سنة ١٢٧٦هـ، و " تنبيه المعارف البصير " سنة ١٢٢٢هـ و رسالة" حكمة الاشراق" سنة ١٩٥٤م وقد رتب الأخير الاستاذ عبد السلام محمد هارون ثم قام باصداره . و صدرت" نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر و القداح" في ليدن سنة١٢٠٢هـ، ونسخهما توجد في برلين و القاهرة.

وفي الهند أيضا صدرت كتبه المتعددة فأصدر النواب صديق حسن خان " الازهار المتناثرة" بعد اختصاره ، و قام الشيخ احمد الجاسر باصدار

" هدية الاخوان فيحكم شرب الدخان" في مجلة " العرب" سنة ١٩٧٦م (الجزء الاول والثاني، ص: ١١٤)

هذه نبذة وجيزة عن مؤلفات العلامة البلغرامي و محرراته نثرا ونظما فلم يكن باب الشعروالنظم مغلقا عليه فتوجد رسائل منظومة له فضلا عن أبياته التي زين بها عباراته و منها :" الدرة المضيئة و الوصية المرتضية" الذي يشتمل على ٢٢٠ بيتا و" المقاصد الهندية في المشاهد النقشبندية" و فيها١٥٠ بيتا. فقد رتب البرفسور ابو محفوظ الكريم معصوميهذين الارجوزين استنادا على نسخ الجمعية الآسيوية وقد تم نشرهما في مجلة المجمع الهندي(المجلد : ٥/يونيو ١٩٨٠م). ويتبين من دراسة هذه الرسائل المنظومة و أبياته المختلفة ان العلامة كان يملك قدرة لابأس بها لنظم الشعر.

ولما طار صيت العلامة البلغرامي في أرجاء العالم ، كتب السلطان عبد الحميد خان رسالة من قسطنطنية اليه و طلب فيها اجازة" الحديث المسلسل" ومروياته الأخرى فارسل العلامة اليه الاجازة عام١١٩٢ﻫ و معها قصيدة عينية في مدح السلطان و كانت في مطلعها الأبيات الآتية:

سقى الله ربعا كان لي فيه مربعا ومغني به غصن الشبيبة اينعا
و حيا مقاما كان لي فيه حيرة بهم كان كاسي بالفضائل مترعا
خليلي مالي كلما لاح بارق تكادحصاة القلب أن تتصدعا
وان نسمت ريح الصبا من ديارهم بكت عيني دمعا بساحل ادمعا

كما تجدر بالقراءة أبياته التي قرضها على وفاة زوجته ام الفضل زبيدة سنة١١٩٦ﻫ:

خليلي ما للانس اضحى مقطعا وما لفؤادي لا يزال مروعا
امن غير الدهر المشت و حادث الم برحلي ام تذكرت مصرعا
وألا فراق من أليفة مهجتي زبيدة ذات الحسن والفضل أجمعا
مضت فمضت عني بها كل لذة كماشربت لم يجدعن ذاك مدفعا
فمن مبلغ صبحي بمكة انني بكيت فلم اتركه لعيني مدمعا

تعريب : رياض الدين مبارك

ذوالفقارعلي الديوبندى : حيـاتـه وآثـاره

١٢٧٤هـ/١٨٣١-١٣٢٢هـ/١٩٠٤م

بقلم: د/ زبيراحمدالفاروقى

لايمكن لأى باحث فى مساهمة ابناء هذه البلاد فى الأدب العربى أن يصرف النظر عن الآثار الأدبية التى ورثناها من العلماء الدين قاموا بدور في تأسيس دار العلوم بديوبند أو فى التدريس بها أو الذين تخرجوا فى هذه الدار منذ تأسيسها عام ١٢٨٣هـ/١٨٦٦م ـ و كان الشيخ ذو الفقار علي بن فتح علي الحنفى الديوبندى من مؤسسى دار العلوم و ابنه شيخ الهند محمود حسن الديوبندى هو الذى قام بتنظيم صف العلماء لمقاومة الاستعمار الانكليزى و محاربته.

ولد شيخنا فى ديوبند عام ١٢٧٤هـ/١٨٣١م ونشأ فيها و بعد تلقى التعليم الابتدائى سافر الى دلهى و اقام بها و تلمذ على الشيخ مملوك علي النانوتوى و المفتى صدر الدين آزرده فبرع و فاق اقرانه فى المعنى و البيان والنحو وقرض الشعر ـ و بعد الانتهاء من الدراسة تولى التدريس فى كلية بريلى ثم شغل منصبا رسميا فى ادارة التعليم الحكومية و اشتغل بهذا المنصب بضع سنين ثم انتقل إلى ديوبند و تولى وظيفة شيخ الأدب في دار العلوم وتوفى فى ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م.

هذه سيرة حياة الشيخ ذو الفقار علي الديوبندى بايجاز ـ أما فيما يتعلق بمكانته العلمية و الأدبية فهو يعتبر فريد عصره فى الشعر و المعانى والبيان والنحو و خلف آثارا خالدة له فى النثر والشعر تتمثل فى شروحه لأهم المجموعات الشعرية القديمة وقصائده العديدة حول الموضوعات المختلفة.

و للشيخ نماذج نثرية أخرى تتمثل فى المقدمات الممتازة التى كتبها لشروحه لأهم القصائد و الدواوين الشعرية للمتقدمين من الشعراء و تتميز هذه المقدمات بفصاحة البيان و سلامة التعبير.

وله مساهمة لابأس بها فى خدمة الأدب العربى تتمثل فى شروحه وتعليقاته على الدواوين والمجموعات الشعرية المعروفة لفحول الشعراء العرب المتقدمين للعصور المختلفة وأيضا على بعض الكتب الأدبية المعروفة التى كانت جزءا للمقرر الدراسى لدار العلوم - فكتبت شرحا لقصيدة "بانت سعاد" وهى قصيدة معروفة لكعب بن زهير أحد فحول الشعراء المخضرمين و نظرا لما لهذه القصيدة من أهمية أدبية كتبت لها شروح عديدة ومنها ما كتبه الشيخ ابراهيم الباجورى والامام بن هشام. وقام الشيخ ذو الفقار على الديوبندى بتلخيص ما كتبه الشيخ ابراهيم الباجورى بقدر الحاجة باللغة العربية و اضاف الى ذلك فوائد من شرح الامام بن هشام ثم ترجم الأشعار الى اللغة الأردية و شرحها شرحا وافيا وذكر جميع المعانى و المفاهيم المحتملة لكل شعر. ومما قد زاد ترجمته وشرحه فائدة أنه أورد أحيانا شعرا باللغة الأردية و الفارسية فى نفس المضمون أو مضمون مماثل في بعض الأحيان أورد خمسة أو ستة أشعار بالأردية والفارسية لإيضاح معنى الشعر العربى، الأمر الذى يدل على إلمام الشارح بالشعر فى عدة لغات - ويكفينا مثال واحد للأسلوب الذى اعتمده الشيخ بوجه عام فى شرح أبيات القصيدة.

فى القصيدة أبيات فى موضوع الوعد و الانتظار وهى كما يلي:

ولاتمسك بالوعد الذى زعمت الا كما تمسك الماء الغرابيل

فلا يغرنك ما منت وما وعدت ان الأمانى و الاحلام تضليل

كانت مواعيد عرقوب لها مثلا و ما مواعيدها الا الاباطيل

وقد أورد الشارح فى معرض شرحه لهذه الأبيات و ترجمتها و إيضاح معانيها أبيات فى اللغتين الأردية و الفارسية وهى كالآتي:

١- تونه آيا آگئيں آنكهيں مرى سنگدل پتهرا گئيں آنكهيں مرى

(يا من له قلب كا لحجر فى القسوة ما جئت و قد مرضت عيناى و تحجرت)

٢ـ وعد خلاف ایسی هے منتظری تیری   دروازه کی بند هر شب زنجیر نهیں کرتا

(يا من لا يفى بوعده انتظر لك انتظارا لا اقفل فيه الباب طول الليل)

٣ـ جو مزه انتظار میں دیکھا   نه کبھی وصل یار میں دیکھا

(ان اللذة التى شعرت بها فى انتظار الحبيب ما لمستها أبدا فى اللقاء معه)

٤ـ رکھتا هے هر گھڑی در و دیوار پر نظر   تجھکومزه پڑا هے اثرانتظار کا

(انك دائما تنظر الى الباب و الجدار اذ أنك تشعر باللذة فى انتظار الحبيب)(٣)

وله شرح باسم " عطر الوردة" لقصيدة البردة المعروفة لأبى عبدالله شرف الدين البوصيرى الذى نظمها فى مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت اصابته بالشلل فرأى النبى فى المنام و هو يمسح جسمه بيده فاستيقظ من النوم ووجد نفسه خاليا من المرض تماما ـ بالنسبة لهذاالشرح ذكر صاحبه فى مقدمة الكتاب:

" أما بعد فقد مضى برهة من زمانى و طائفة من اوانى فى شرح أشعار الجاهلية و ماضاهاها من الخيالات الغير المرضية والهواجس الرديئة فتأسفت على ضياع عمرى فيما لا يعنيني واشتغالى فيه و تذكرت قوله على الصلوة والسلام من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه فانتهضت لشرح القصيدة الفريدة البردة الغراء الميمونة المباركة عندالعلماء والعرفاء وسميته : عطر الوردة فى شرح البردة" .

وفى شرحه هذا بدأ بالتحقيق اللغوى لكل كلمة واردة فى الشعر وبيان حكمة ايرادها فى مكان معين و ذلك باللغة العربية ثم ترجمة الشعر وشرحه باللغة الأردية و الفارسية فى نفس المضمون أو ما يقاربه و راعى فى معرض شرحه للأشعار التى اشار فيها الشاعر الى غزوات الرسول أن يذكر التفاصيل التاريخية لتلك الغزوات ـ وانه فى الواقع شرحان: شرح باللغة العربية و شرح آخر باللغة الأردية و استعان فى ذلك بشرح

الملاعبدالغنى القراباغى و فيما يلى نموذج للاسلوب الذى اعتمده الشارح بوجه عام:

يا لائمى فى الهوى العذرى معذرة   منى اليك ولو انصفت لم تلم

"العذرى: المنسوب الى بنى عذرة و هى قبيلة من اليمن قد اشتهر رجالها بوفور العشق و لا يتجاوز أعمارهم من ثلاثين غالبا لفرط العشَق ـ وسئل عذرى عن سبب ذلك فقال فى قلوبنا رقة و فى نسائنا جمال وعفة ـ وقيل المراد بالهوى العذرى الهوى الذى يعذر فيه صاحبه للاضطرار وسلب الاختيار ـ و معذرة منصوبة بفعل مقدر أى اقبل معذرة صادرة منى واصلة اليك ـ و الجملة جواب النداء و قبل الجواب قوله محضتنى النصح فى الشعر الثالث الآتى وهو بعيد جدا ولك أن تقول اليك اسم فعل بمعنى أبعد أى أبعد منى و عن قصد ملامتى".

الترجمة الأردية: ميرا ملامت گر كه در باب ايسے عشق كه ثابت ومستحكم و غير زوال پذير هے يا درباره ايسے عشق كے جس كا عذر ظاهر اور قابل قبول هے مجهكو ملامت كرتا هے ميرى بے اختيارى پر لحاظ كر كه وه عذر جو تيرے روبروعرض كرتا هوں قبول فرما يا مجه سے دور هو اور ايسے امر كى مجهكو تكليف مالايطاق نه دے جسكے ترك كى مجهكو قدرت نهيں هے اور اگر تو انصاف كيش هوتا تو سرے سے مجهكو ملامت هى نه كرتا مگر كيا كياجائے كه مجهكو ظالم سے پالا پڑا هے (يا من يلومنى فى العشق الذى هو ثابت لا يزال مثل عشق بنى عذرة أو يا من يلومنى فى العشق الذى عندى فيه عذر معقول عليك أن تقبل بعذرى آخذا فى الاعتبار اضطرارى و عدم اختيارى فى ذلك و الا فابتعد منى ولا تكلفنى بترك مالا اقدر على تركه ـ ولو كنت رجلا عاقلا لما صدر عنك هذا اللوم ولكن لا اقدر على أن أفعل شيئا فى وجه رجل ظالم مستبد) (٤)ـ

كما كتب شرحا تحت عنوان " التعليقات على السبع المعلقات" واعتمد فى ذلك منهجه المعتاد لحل اللغات و تحقيق المحاورات ثم الترجمة و الشرح باللغة الأردية ، أما بالنسبة لسبب كتابة هذا الشرح فذكر فى المقدمة:

"و مما حرضنى على شرح اشعار الجاهلية ما روى صاحب الكشاف والبيضاوى فى تفسير سورة النحل عن أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال وهو على المنبر و قرأ قوله تعالى اذ يأخذهم لى تخوف ـ ما تقولون فيها أى فى معنى كلمة التخوف فسكتوا فقام شيخ من هذيل و قال هذه لغتنا ـ التخوف التنقص ـ فقال هل تعرف العرب ذلك فى اشعارهم: قال نعم ـ قال شاعرنا أو كبير يصف ناقته:

تخوف الرجل منها نامكا قردا   كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر عليكم بديوانكم لاتضلوا ـ قالوا وما ديواننا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم و معانى كلامكم.

و كتب شرحا آخر لحماسة أبى تمام تحت عنوان " تسهيلات الدراسة الى ترجمة الحماسة" و تحاشى فيه عن الايجاز و الاطناب و اهتم بحل اللغات وتحقيق الكلمات و المحاورات باللغة العربية بقصد الرفع من مستوى الطلبة فى التضلع من اللغة ثم اوضح معنى الشعر و مفاهيمه باللغة الأردية و هذا أيضا مثل شروحه الأخرى شرحان ، شرح باللغة العربية وشرح آخر باللغة الأردية. وكتب كذلك شرحا لديوان المتنبى وهو تسهيل البيان فى شرح ديوان المتنبى و كتبه على غرار شرحه لديوان الحماسة فقال فى المقدمة:

" حررته محترزا عن الايجاز المخل و الاطناب الممل و اعتمدت غالبا فى حل اللغات و تحقيق المحاورات و شرح المعانى و بيان المبانى على التبيان للعكبرى لكونه ناظرا على أكثر الشروح و حررت معانى اللغة لكل شعر و شرحت المحاورة ان احتيج اليها بالعربية أولا ثم ترجمت بالهندى (الأردية) بحيث يقوم مقام الشرح.

أما فيما يتعلق بمساهمة الشيخ ذو الفقار علي الديوبندى فى مجال الشعر فهى عبارة عن قصائده العديدة حول الموضوعات المختصة بالمدح والوصف والرثاء وما الى ذلك. وجدير بالذكر أن علماء دارالعلوم لم يبتدعوا أسلوبا جديدا فى الشعر ولم ينالوا الاعتراف فى العالم العربى الاسلامى

بكونهم شعراء فى حين تم الاعتراف بمكانتهم الممتازة فى العلوم الدينية وذلك لأنهم لم يعتنوا بالشعر الا قليلا وكل ما قرضوه من شعر حاكوا فيه اساليب المتقدمين من الشعراء العرب - و الحق يقال انه لو كان هولاء العلماء اعتنوا بالشعر بقدر اعتنائهم بالتفسير والحديث و العلوم الدينية الأخرى لكان لهم مكان مرموق فى صفحات تاريخ الأدب العربي، غير أن الشعر لم يكن موضع العناية الرئيسية لديهم و عليه لم يهتم أحد منهم بجمع أشعارهم فى دواوين ولذلك ليس من المستبعد أنه قد ضاع الكثير من نتاج قرائحهم المبدعة.

ونجد للشيخ ذو الفقار علي قصيدتين فى مدح السلطان عبد الحميد تشتملان على٥٥و ٢٨ بيتا على وجه الترتيب وقصيدة أخرى فى مدح محمد قاسم النانوتوى تشتمل على٣٣بيتا. كما له قصيدة موجزة تحتوى على ١٣ بيتا فقط فى مدح فصاحة العرب وقصيدة أخرى تحتوى على ٢٥بيتا فى وصف الأنبج و كتب ١٢ بيتا بدون عنوان قرضها حين اتصل به بعض أصدقائه طالبين منه تاليف شرح لديوان المتنبى فاعتذر أولا ثم وافق على طلبهم. ومما يجدر ذكره أن الرثاء لم يكن من بين الموضوعات المالوفة لدى علماء الدار و الشيخ ذو الفقار علي هو أول من نظم مرثية من بين علماء ها ثم انتهج الآخرون نهجه و نظموا مراثى طويلة و عديدة و يمتاز فى هذا المجال كل من العلامة انورشاه الكشميرى والشيخ حبيب الرحمن العثمانى.ومرثيته على وفاة الشيخ محمد قاسم النانوتوى تشتمل على ١٥ بيتا فقط.

ومن أجل اعطاء فكرة عن قدرة الشيخ ذو الفقار علي الديوبندى على قرض الشعر و رصانة أسلوبه نورد فيما يلى أبيات من بعض قصائده:

قال فى قصيدته التى مدح بها السلطان عبد الحميد الثانى ملك الدولة العثمانية:

ياقاسى القلب يا من لج فى عذلى   إليك عنى فانى عنك فى شغلى
وكيف تعرف حال المستهام أيا   من لم تصبه سهام الاعين النجل
قد صادنى عرضا روسية غنيت   بحسنها عن جمال الحلى والحلل
هيفاء ضامرة نعساء غادرة   بيضاء ساحرة بالغنج والكحل

عبد الحميدأمان الخائفين مبيـ ـد ا لظا لمين سديد القول والعمل (٥)

وقال فى قصيدة فى وصف الانبج:

ان كنت تبغى أطيب اللذات فعليك صاح بأنبه الثرات
فى حسن مرآى فى نباهة سيرة فى لطف ذات فى سمو صفات
من طعمها فى كل قلب شهوة فكأنها مجموعة الشهوات
و اذا عمارتها مصصت وجدتها أحلى كمثل رضا ب محبوبا ت
بالجامعية فاقت الاثمار كالإ نسان فاق جميع حيوانا ت
و لئن يلمك اللائمون فقل لهم الاضطرار يبيح محظورات (٦)

وقال فى مرثية له على وفاة الشيخ محمد قاسم النانوتوي

يا قاسم الخير من للعلم والدين اذ ارتحلت ارشاد و تلقين
يا قاسم الخير اسمع من لكربتنا يا قاسم الخير قل من للمساكين
من للمدراس من للوعظ من لهدى من للنكات توضيح و تبيين
من للشريعة او من للطريقة او من للحقيقة اذا رشيت عن الطين
رحلت عنا ولم يوجد بديلك فى العلوم والفضل من عرب الى الصين
يا عين جودى بدمع غير منقطع على الذى جل من مدح و تأبين
و كيفما ستروه فى التراب ولا يكون للشمس من ستر و تدفين
وهون البين انى لاحق بكم اذا ارتحلتم و ان احيى الى حين
سقى الاله ضريحا أنت ساكنه و يرحم الله من يمدد بتأمين (٧)

الهوامش :

(١) ذو الفقارعلي : الهدية السنية فى ذكر المدرسة الديوبندية : ص : ٣ ـ ط: مطبعة مجتباى بدلهى
(٢) نفس المرجع السابق ص : ٣٢
(٣) ذو الفقار على "ارشاد الى بانت سعاد ـ ص : ١٧ ـ ٢٠ ط : المكتبة الرحيمية ديوبند
(٤) = = عطر الوردة فى شرح البردة ـ : ٨ ـ ٩
(٥) = = الهدية السنية الخ ـ ص :٣
(٦) نفس المرجع السابق ـ ص : ١٠ ـ ١١
(٧) نفس المرجع السابق ـ : ٥ ـ ٧

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

ضمن النظام التعليمي القومي

بقلم: طارق ولي

خلال الإقرار السريع لقانون جامعة فيسوا بهارتي عام ١٩٥١م ، انفلتت سهوا بعض المصطلحات التي استخدمها مؤسسها الاستاذ الكبير رابندر نات طاغور، فوقف أبو الكلام آزاد وزير التعليم آنذاك ليدافع عن موقف طاغور بكل حماس و قال:

> *" هذه المصطلحات قد لا تجد أي مكان في التشريع، ولكن بالتأكيد لها مكان، و ربما مكان الأهمية القصوى في حياة هذه الجامعة، وأنا سأصرح بكل تاكيد ان الغاية كما بينها الاستاذ الكبير بما فيها المصطلحات المنسية في القانون، يجب أن تبقي نصب أعين جامعتكم و أساتذتها و طلابها، و في الواقع إننا نجد في هذه المصطلحات الثلاثة التى استخدمها طاغور وهي" شا نتام و شيفام و آدفيتام" تصورالله يفوق كثيرا الحدود الضيقة للنسل والدين والعقيدة" .* (١)

لقد أثبت آزاد بمثاله الخاص انه أكثر من أي شخص آخر، كان نموذجا حيا للحقائق الثلاث للاستاذ الكبير، وما من شك في أنه أصبح نموذجا لهذه القيم و اعتز بها طول حياته، نظير القديس بيوفي (BEUVE) الذى لاحظ عن مواطن بلاده بانهم سيظلون كاثوليكيين زمنا طويلا حتى بعد نبذهم المسيحية،(٢) و كان أبو الكلام يمتاز بذكاء بالغ في فصل روح الأديان عن نصها و وجد أن روح جميع الأديان واحدة. ولايخلو من الأهمية الوقوف على العوامل التى أثرت مبكرا فيشخصية أبي الكلام آزاد الذي

ولد في مكة المكرمة عام ١٨٨٨م في اسرةذات خلفية غير اعتيادية وسمى بأبي الكلام محي الدين احمد ، و كان أبوه الشيخ خير الدين عالما للشريعة الاسلامية و عانى كثيرا على يد الاستعمار البريطاني عام ١٨٥٧م و أجبر على الهجرة الى مكة المكرمة مع جده(والد أمه) الشيخ منور الدين وامضى هناك ثلاثة عقود، وكتب خلالها عدة كتب بالعربية، وكان بعض سلفه من صوفيين وحظوا برعاية الحكام المغول في آغره و دلهي، وبعد بضع سنوات رجعت أسرته الى الهند و استوطنت مدينة كالكوتا. نشأ آزاد في جو دينى فكان أبوه رجلا محافظا لايوافق على أية معالجة حديثة لاية مشكلة دينية و أشار آزاد بنفسه الى ذالك فقال:

" و أقدم ما تصل اليه ذاكرتي هو هاله الشرف و التقدس من كل جانبي ووجدت ان أسرتي كانت تحترم و تبجل كأنها أصنام، وفي الوقت الذي ما زلت فيه طفلا كان آلاف الناس يأتون ويقبّلون يديّ ورجليّ لكوني إبنا لمرشدهم الروحى وفضلا عن الكبار من اسرتي فان كل من كنت أقابله كان ينحني أمامي احتراما و إجلالا و كان يجيئني الرجال في غاية السن و المهارة ويجلسون باحترام و تقدير كأنني كنت في الواقع صنمهم، و كل كلمة تخرج من فمي بغض النظر عن قلة معانيها و تفاهتها كانوا يستمعون اليها بانحناء الرؤوس والثقة و الاحترام الكبيرين. و ما كانوا يستجيبون الا بكلمات مثل " نستمع و نعم و حقا."(٣)

وما من شك أن آزاد قد احتاج الى شجاعة نادرة للخروج من مثل هذا الجو الخانق، فان اضطرابه الفكري بدأ في صغر سنه ولم يأخذ منه طويلا حتى حطم قيود التقاليد الدينية المتحجرة و باشر برحلة نحو آفاق جديدة.

وقالت السيدة سروجني نا ئيدو باستغراب وهي تشير الى المنجزات المدهشة التى حققها آزاد باعتبارها معجزة الطفولة:" انه كان يناهز الخمسين عاما يوم ولادته"(٤)فان آزاد شرع في تأليف القاموس الفارسي (٥) وهو

لم يكد يبلغ العشرة من عمره، و كتب المقالات العلمية و قرض الأشعار في صغر سنه و بفضل مطالعته العميقة للكتب تأثر بكتابات السير سيد احمد خان التي ظهرت خلال الفترة ١٨١٧-١٨٩٨ و خاصة بدوريته" تهذيب الأخلاق" و كانت هذه بالنسبة لآزاد الشاب تجربة مشجعة و محررة بشكل كبير، و بدأ يقدّس السير سيد احمد خان حتى سماه بمجتهد مطلق وأصبح مفتونا بأفكاره الإصلاحية الجريئة و مع أن آزاد كان يختلف مع السير سيد في وجهة نظره التربوية و المعالجة السياسية كليهما و لكنه لم يزل متأثرا به الى أبعد الحدود و سوف نناقش هذا الموضوع فيما بعد ونرى من الواجب أن يقال فيهذا المقام إن السير سيد و آزاد كليهما كانا عالمين باللاهوت و الموهوبين بالابداعية و العبقرية النادرة فى اعادة تفسير علم اللاهوت بطريقة لم يسبق لها نظير.

و خلال الفترة من ١٩٠٢م الي ١٩١٠م كان آزاد مفتونا بالتقدم العلمي و المعجزات التكنولوجية، و بلغ فيه هذا التأثير الى حد جعله ملحدا تقريبا رغم استمراره في اتباع التقاليد الاسلامية، وفي هذه المرحلة" لم ير آزاد في الدين الا الجهل و الحدس،،(٦) ولكنه سرعا ن ما رجع الى عقيدته الحنيفة من جديد، وفي هذا الوقت بالذات ظهرت كتاباته حول سرمد الشهيد الذى يعتبر أول دليل على أيدولوجيته الجديدة و نقتبس فيما يلى فقرة كاملة منها :

" وفي بحثه عن الهدف، أهمل السرمد التمييز بين المعبد الهندوسى والمسجد، فينحني رأسه احتراما أمام النساك الهندوس مثل ما كان ينحني أمام الزهاد المسلمين، فهل هناك شخص ذوتجربة تصوفية حقيقية يخالف هذا المبدأ؟ و لو نصر، في هذا المجال أيضا، علي ضرورة التمييز بين الكفر و الاسلام، فما الفرق اذاً بين الأعمى و البصير؟. على كل إن على فراشة الليل ان تدرك الشمعة، فاذا كانت تحب فقط شمعة الحرم المقدس في مكة، " فسعيها لإحراق نفسها" ناقص. وهنا يستشهد بالبيت الفارسي: ان العاشق يسمطه الاسلام و الكفر كلاهما، و فراشة الليل لا تميز بين شمعة المسجد والمعبد ومهما كان نوعها، فان العشق دوما يمثل أول خطوة تجاه

محطة الحقيقة أو بالأحرى أن العشق هو باب يجب اجتيازه قبل أن يمكن للانسان أن يصبح إنسانا، أما الذي لم يجرح قلبه ولم تتبلل عينه با لدموع فلا يمكنه أن يفهم معنى الإنسانية."(٧)

وفي الواقع أن المقال الكامل عن السرمد يفضل فكرة الاخوة العالمية و وحدة الأديان و أيدولوجية الروحانية الانسانية العالية على الاعتقاد المريض والطائفي للتعصب الديني و لم يزل آزاد متمسكا بهذه الايدولوجية السماوية التي حظيت بتعبير كامل عنها في "ترجمان القرآن" و الكتابات الاخرى العديدة. ومن العبث أن نجادل آيان هندرسون دوغلاس بأن آزاد قرأ وحدة الاديان فى القرآن الكريم لبعض الاسباب البسيطة (٨)، وكان آزاد من البداية مؤيدا بارزا للاتحاد بين الهندوس و المسلمين وللإنسانية،ومن الخطأ و المثير للاعتراض كذلك أن يعتبر تفسيره مستوحى من حزب المؤتمر، كان آزاد يتميز باستقلالية الفكر و إصالة الرأى بالدرجة الاولى وصاغ أفكاره في قالبه الخاص دون أن يتأثر بالانتقادات الساخرة الموجهة اليه من قبل الأقزام الموجودين حوله. و لذا جـاء ت نظـريته التـربوية اصيلة و نبوية للغاية و من الضروري أن يضاف انها منسجمة تماما مع أعماله السابقة . و إن كافة أعماله جديرة بالاهتمام بسبب وحدة الفكر و ثباته.

و ثانيا، انه لايخلو من سبب أن آزاد كان وحيدا بين المثقفين المسلمين العصريين في الهند على صعيد العمل بجرأة من أجل الجمع بين الثقافات الهندوسية و الاسلامية، و الذي يثبت ان أزاد كان رجل الفلسفة هو رؤيته الشاملة عن الاشياء و براعته التوفيقية الكبيرة، وكان آزاد ميا لا لإيجاد توفيق بين الفكر الاسلامي و بين المعرفة العلمية الحديثة و لترجمة الطموحات الاسلامية من حيث وطني اصيل و مواطن هندي خالص يشير آزاد في خطابه الذي القاه في دورة رام غر عام ١٩٤٠م بصفته رئيسا لحزب المؤتمر الى الجو الملائم الاستثنائي في الهند لمزج العوامل المختلفة التي لعبت دورا بارزا في بناء طيفها الحضاري الغني عبر القرون، وكان قدر له أن يتحمل المسؤليات الجسيمة بخصوص توفير القيادة التربوية

والمصيرية بصفته أول وزير التعليم للهند، فقام بتوجيه التعليم نحو تحقيق الأهداف العالية للانسانية و أرسى القواعد المتينة للبلاد التي تفتخر بنفسها في الوقت الحاضر على كونها ثالث أكبر البلدان في العالم في مجال القوي العاملة العلمية المدربة.

تطور وجهة نظر آزاد التربوية

بعد أن تناولنا بإيجاز العوامل التي كانت وراء التطور الفكري المبكر لدى آزاد، لننظر الآن الى تطورنظريته التربوية و قد اتضح مما سبق أن آزاد في عنفوان شبابه خضع لنظام التعليم التقليدي الارثوذكسى المحافظ بدرجة كبيرة و الذي لم يكن موضع إعجابه مطلقا ، ولذا اصبح مؤيدا وداعيا للاصلاحات التربوية منذ شبابه، ثم أصبح وثيق الصلة مع حركتين اصلاحيتين تربويتين رئيسيتين ذات السمات المختلفه: إحداهما حركة على جاره التي أسسها السير سيد خان و يرجع اليه الفضل في تأسيس الكونغرس التربوي الاسلامي عام ١٨٨٦م ثم المؤتمر التربوي الاسلامي عام ١٨٨٩م مؤكدا على نشر المعرفة العلمانية وترويج اللغة الانجليزية فيما بين المسلمين، واهتم السير سيد كثيرا بتأمين المعرفة العلمانية للمسلمين باللغة الانجليزية و ذلك لغرض خلق فئة متوسطة فيما بينهم، وعلى الرغم من جهوده المبذولة لتحديث الاسلام الا ان حركاته الاصلاحية السائدة لم تدهش آزاد بروعتها و تألقها لانه كان يمتلك رأيا خاصا، كما لم يكن آزاد متأثر تماما بندوة العلماء التي كانت تمثل الحركة الاصلاحية الأخري التي أسستها مجموعة من علماء اللغة العربية في مدينة لكناؤ عام ١٨٩٦م لتعليم المسلمين العلوم العصرية مع العلوم الدينية وفضل آزاد هذا النظام على النظام التقليدي السابق و لكنه أيضا لم يرق الى مستوى توقعاته ، و كان آزاد غير راض منذ طفولته المبكرة عن الأسلوب التقليدي لتعليم العلوم الدينية و المتمثل في طريقة ميكانيكية و مقولبة خالية من نقدوفحص، وانه عارض بشدة مثل هذا التدريب الذي يتسم بالفتور الفكري و يغرس النظر و التفكير المحدود من جراء افتقاره الى التبصر الانتقادي و استقلال الرأى، و قال آزاد ان الاسلام شهد بلوغ نظريته التربوية الشاملة الى حد

الكمال خلال القرون الثلاثة الاولى من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم(٩) ولكن مثل هذا النظام لم يعد بالنسبة اليه ذا صلة و مفيدا للأسباب واضحة.

وكان آزاد معجبا للغاية ببعض المفكرين و الفلاسفة الاسلاميين ، وبادئ ذي بدء استوحى آزاد كثيرا من آراء ابن خلدون(١٣٣٢-١٤٠٤) الفيلسوف المؤرخ الشهير من شمال افريقيا ، و الذي كان صريحا و متحمسا في انتقاده الجرى لنظام التعليم التقليدي لتأكيده على القبول بمبادئ العلوم الدينية بدون نقد و تمحيص ، و كان آزاد متفقا مع رايه تماما وهو بنفسه أكد على التبصر الانتقادي الإبداعي و كان معجبا بشاه ولي الله (١٧٠٢-١٧٦٠م) صاحب الموسوعة خصيصا لكونه مؤيدا للعنصر الاجتماعي في نظام التربية المفيد، و لقد كان شاه ولى الله عالما موهوبا وأولى اهتماما كبيرا بالتقييم الانتقادي و تدريب الملكات الفكرية و تعلم منه آزاد فن التوفيق بين وجهات النظر المعارضة،(١٠) و كان آزاد معجبا جدا بالمفتي محمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥م) الذي كان مؤيدا لإيجاد التوازن بين التقاليد القديمة و الجديدة من خلال التحديث وكان المفتي تلميذا شهيرا لجمال الدين الافغاني وهو الذي فتح باب الأفكار الغربية أمام المسلمين الارثوذكسيين و قادهم في طريقهم الجديدة الى بعض المسا فات، و أكد عبده على أن لاتعارض بين العلم و الدين لو يتم فهمها بطريقة سليمة(١١)، و كان المفتي مؤيدا كبيرا للاجتهاد و كارها للتقليد.

و المصدر الاخر لإيحاء آزاد هو صديقه العلامة شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤) الذي كبر منه بآكثر من ثلاثين سنة ، كان النعماني نتاج حركة علي غر ولكنه اختلف مع السير سيد في بعض القضايا واعجب به آزاد لتاييده الصريح للإصلاحات التربوية و ولوعه بغرس روح الامتياز في تلاميذه في جميع الميادين، كما كان متأثرا بالافكار المثالية اليونانية التي قدمها الافلاطون و الارسطو و روسو و غاندي و طاغور. و ايضا قدر العلماء التربويين ومن بينهم علماء الطبيعة و علماء الفلسفة المثالية كما أحب نظام المدارس الابتدائية الغربية المعتمد على الحب و التفاهم على

عكس المدارس الشر قية حيث كان التعليم يجري في جو من الخوف والرعب، و انه وجد نظام التربية الغربي ذا طابع علمي بدرجة كبيرة ومتميزا بالحرية ، ورأى آزاد بنظرة الاعجاب الى التقنيات التربوية الغربية التي تضمن أهمية كبيرة للتعليم الابتدائي و التنمية المنسجمة للتربية مع التوكيد المثالي على ضرورة الصحة الطبيعية للمجتمع والخير الطبيعي للفرد. و وجد آزاد في هذه السمات للتربية الغربية جاذبية بالغة.

والآن بدأت وجهة نظره التربوية تتأصل تدريجيا ولكن بصورة موكدة، و ان قدرته الغير عادية للتمييز و التعميم و التفكير المبدع ساقته نحو ابداع فلسفته الخاصة بالتربية.

النظام القومي للتربية

من الأنسب أولا ، أن نقتبس قول البروفسور همايون كبير لنفهم ماذا نعني من النظام القومي للتربية:

> " *ان نظاما قوميا للتربية يعتبر دائما انعكاسا لنظام قومي للأفكار، لقد وضعت المجتمعات المختلفة أمامها مجموعة من الأهداف المختلفة وهى التى انعكست على وجهة نظرها التربوية وممارستها بشكل طبيعي*" (١٢)

اذن لكى تكون لنا فكرة نيرة حول هذه الأشياء، يتحتم علينا أن نبحث عن المثل الخاصة التي قد وضعها بلد أمامه. و بعبارة أخرى ان الفلسفة التربوية لشعب تتوقف الى حد كبير على تصوره للإنسان و القيم الجوهرية التي يعتبرها جديرة بالمتابعة، على سبيل المثال، في "اسبارطة" القديمة كان هدف التربية عبارة عن تدريب الأفراد ليصبحوا مقاتلين جيدين و مواطنين نافعين.

وقد لوحظ نفس الاهتمام مع أهداف اجتماعية و سياسية حتى في تقاليد أثينا اللبرالية وكان الوضع على نفس الغرار تقريبا في الامبراطورية الرومانية، و بعد ظهور المسيحية تغيرت الحال فاصبحت التربية تهدف لتأهيل الانسان باعتباره مواطن المملكة الالهية و أصبح الدين المرساة

الكبرى للتربية، وأخيرا بدأ التحايل الشرعي يلقي ظلاله على العقيدة الساذجة للانسان العادي، وان مجرد تنمية العقل على حساب الجسم والروح و التأكيد المفرط على السكولاستية العقيمة سبب شعورا غير سوى نحو الجسم واحتياجه الذي نلاحظه في المرحلة المبكرة لعصر النهضة.

و في الهند، أثار الفكر الفيدي والغير فيدي (البوذي/ الجيني) تيارات مختلفة للفلسفة التربوية، ورغم عدم سهولة الاشارة الى الهيكل المنليثي و المفصل تماما للفكر التربوي الذي يمكن اعتباره الفلسفة الهندية للتربية إنه من الممكن أن نصنع الملصقة من خلال جمع المصادر المختلفة التي لها دور في صنع نظام الأفكار في الهند القديمة فكانت بصمات النبوغ الهندي على نظام الأفكار واضحة و ملموسة قبل آلاف السنة من الفترة التي كان يتيه فيها الغرب في متاهات الجهل المطلق. وكانت الميزة الاولى لفلسفة الهند التربوية عبارة عن الشمولية، فالكهنة الهنود نظروا نظرة شاملة الى الروح الانسانية و التربية عندهم تهدف الى معرفة الذات وفي " يوجا سام خيا" تعد عناصر الشخصية ثلاثة وهي الروح و الجسم المرئي و الجسم الغير مرئي، و الأخير يتكون من خمسة عناصر وهي الطين و الماء و النار والجو والهواء ، و يعتقد أن الروح محاطة بخمسة عناصر من الاعلى الى الاسفل يمكن ترجمتها على وجه التقريب بما يلي:

مجموعة المسرات و مجموعة المعرفة و مجموعة الأذواق و مجموعة الارواح و مجموعة الاغذية (تيتري اوبا نيشاد الفصل الثاني و الثالث) والتربية عملية شاملة تحقق أقصى ما ينبغي أن يعرف وهو الروح و بالتالي تؤدي الى الحصول على" موكشا "(النجاة) و يقول (بري هادرا نايك اوبانيشاد " ان "دهارما"(اى الدين) هو الحقيقة لذا عندما تُعلّم الحقيقة يقال بأنها تعنى"دهارما" و بالعكس (اى ان الدين هو الحقيقة والحقيقة هو الدين) و هذا ما يثبت وحدة الحقيقة و الدين و لذا يمثل دهارما المثل الاعلى وهو المثل الوحيد الذي من خلاله يمكن معرفة " البرهمان" (الغاية) والحصول على النجاة ، و يؤكد ريغ فيدا على وحدة الالوهية و مرة أخرى تحدد الفلسفة الهندية هدف جميع المعارف بأنه المعرفة، بل تصور الحقيقة النهائية . (١٤)

أيديو لوجية آزاد التربوية:

وهذه هي نقطة انطلاق آزاد، و انه أيضا وجد نفس الحقيقة في القرآن الكريم و التي أدهشت كثيرا من الناس، ففي كتابه" ترجمان القرآن" أوضح ان جميع الأديان الحقة في الواقع واحدة مع أنها تختلف في معالجاتها، و يشير الى جوهر جميع الأديان" كدين" ويؤيد فكرة " وحدة الأديان " مع أن الاعراف أو الطقوس لجميع الأديان التي تغطيها الشريعة مختلفة ، ولهذا السبب يدعو بحماس شديد لمعرفة جميع الأديان ليتسنى فهم الوحدة الأساسية بينها.(١٥)

و في عام ١٩١٤م أشار موضحا معالجته للإصلاحات التربوية فيما بين المسلمين الهنود الى ما يمكن تسميته " بوجهة نظره التربوية " (الهلال ١٨ مارس ١٩١٤ ص ٨) ثم في عام ١٩١٦م أكد نهائيا على انه بعد إجراء دراسة مكثفة دامت عقدا أو أكثر حول المشكلة بالجملة قد توصل الى "تبصر نقدي إبداعي " (البلاغ ١٤/٢١/٢٨ يناير ١٩١٦ ص ٣١) و إن نواة فلسفة آزاد التربوية بمظهرها الخارجي اسلامية ، ولكنه يحاول مزجها مع أشياء كثيرة منها التيارات الفلسفية المثالية و الطبيعية للغرب، و يوفق بشكل ناجح بين النبوغ الشرقيو التبصر الغربي.

ومن الممكن أن نفهم وجهة نظر آزاد التربوية بشكل أفضل لو ندرس فلسفته الميتا فيزيقية و معرفته با لقيم و المناهج التربوية، و بما أن نواة فلسفة آزاد تتشكل من تصوره الخاص بالله و الكون و الانسان المدروس بصفة شاملة، يبين في ترجمان القرآن أن مفهوم الاله يشمل عقيدة الانسان بالوجود الالهى من ناحية و ايمانه المكتسب بصفاته تعالى من ناحية أخرى و في حين ظلت عقيدة الانسان غير متأثرة بشكل كبير بتقدمه الفكري على مدى آلاف السنة فان ايمانه تطور بوجه ملموس تجاه الفلسفة المتعالية(TRNSCENDENTALISM) والتوحيد ومفهوم الحب (العشق) والجمال ،(١٦) و يوضح في "ترجمان القرآن" المراحل المختلفة التى مر بها البشر خلال آلاف السنين ويذكر بهذا الصدد أمثلة

الحضارات المصرية و البابلية و الصينية و اليهودية و الهندوسية واليونانية ،كما قام بالتوفيق بين الفسلفة المتعالية و الحلولية عندما يفضل المفهوم القرآني لصفات الله تعالى، و على سلم التطور بلغ الانسان مرحلة متميزة تحتم عليه أن ينظر الى الله أثناء سعيه لتحقيق اعلى المستويات من الابداعية، و يرى أن الله هو الهدف الذي يجب على الانسان يسعى اليه اذا يريد ابقاء وضعه القائم الحالي.(١٧)

ان مفهوم الكون لدى آزاد هو ما يظهر فيه الكون جميع صفات الله اللازمة لتشغيله، ان العناية الالهية تقديم الخيرات بما يسفر عن الفضل والجمال والعدل و يتم هذا النظام و يجعله فعالا بشكل كامل، و تجاوز آزاد بخطوات عديدة مقارنة مع المثاليين الآخرين (١٨) في اعتقاده ان الانسان ليس مجرد مجموعة لحم و دم و لكنه خليفة الله كما ينص عليه العهد القديم، و يقول القرآن الكريم "اني جاعل في الأرض خليفة "(٢:٢٩) ومن هذا المنطلق اصبح الانسان مشاركا لصفات الله و هذا ما اضافه آزاد الى نظام الافكار الهندي، وله مدلولات عديدة و مختلفة فالانسان اصبح مالكا للعالم بأجمعه و يمكنه ان يعرف و يتحكم ويتصرف في كل شئ يتواجد في الكون و ثانيا، تم ازالة الجبرية الملازمة من نظام الافكار الهندي بجرة واحدة وثالثا، الانسان خليفة الله الحر مع نظرة متفائلة حول مصيره، وقد وهب بطبيعة خالصة جيدة و كاملة (١٩)، ثم أوضح الشر كظاهرة نسبية بطبيعة لا وجود لها بذاتها. ان دراسة المفهوم الميتافيزيقي هذا تؤدي الى بُعد من أبعاد نظرية المعرفة و الانسان موهوب بثلاثة مستويات من القدرة العالية المتتالية وهى القدرة الغريزية و الحسية و الفكرية و المعرفة تشمل في طياته كل ما فهمه الانسان من الحقيقة من خلال ممارسة صلاحيته الفكرية بالاضافة الى الرسالة الالهية (الوحي) و هكذا فان العلم و الدين يمثلان أداتين، و في حين يساعد العلم الانسان في فهم الظواهر الخارجية للكون فان الدين يعرض عليه أسرار الكون البالغة الحساسية.(٢٠)

وبالنسبة لآزاد فان علم القيم للتربية يتوقف على خلافة الانسان وتاكيده على مشاركته فى الصفات الا لهيةومشاركته فيالعمليات الإبدا عية (٢١)

ويقول الشاعر محمد إقبال نفس الشئ:

انت خلقت الليل (الانسان يقول لله) وأنا أشعل المصباح

أنت خلقت الطين (") و أنا صنعت الكوب

أنت خلقت البرية (") و أنا زرعت الازهار

و انا صنعت مرآة من صخر

ومن السم أنا أستخلصت شراباعذبا (٢٢)

و لذا فان هدف التربية عند آزاد مزدوج أولا : تطور الانسان الى مرتبة أسمى في خطة الإبداع بالجملة بعد الله سبحانه تعالى. و ثانيا : إيجاد توفيق بين تقدم الانسان الروحي وبين منجزاته المادية، و هكذا سيكون المحصول الدنيوي والروحي للرخاء الانساني و السلام والتقدم(٢٣) و الأهداف النهائية للتربية المتمثلة في مثل الانجاز تشكل قمة لسلسلة علم القيم عند آزاد و القيم مستمدة من القرآن الكريم نفسه.

المعروف

الحق

الجمال

العشق

لقد أصبح واضحا أن أفكار آزاد تشكل نظاما خاصا بها وهي مركزة على الهدف النهائي و تتأصل جذورها المتنامية بحرية في أرض المفاهيم الفلسفية ، و علم القيم متجسد في خمس قيم عالمية، وهنا يصبح علم المنهج جزء ا مهملا لعلم القيم، يكيف آزاد أولا افكاره التربوية بما ينسجم مع الكونية ثم هذه الطبعيه العربية و الدم العربى تجذبه نحو تفاعل للرومانس و الواقعية مع الكونية و مثله العليا هي الحرية الانسانية و الزمالة الانسانية و الانجاز الانساني أو تحقيق الذات ، ويؤكد ميثادولوجيته على تعلم الدروس الخاصة ببناء الشخصية من الامهات و وسائل الاعلام و الناصحين

و الاساتذة، نعتقد ان علم اللاهوت الابداعى لآزاد جزء لا يتجزأ لنظام أفكاره التربوية، وبدونه ليس نبوغه الا زهرة ذابلة ، وفي تفسيره ترجمان القرآن اقتبس آزاد فقرة رئيسية من القرآن الكريم .

" لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة، ولكن ليبلؤكم في ما آتكم فا ستبقوا الخيرات " (٥:٤٨)

و يتفق راج موهان غا ندي مع هذا تماما في فهمه للعقل المسلم ، ولم يستطع فرى لاند ابوت أن يغفل هذه الرسالة الجريئة في كتابه الاسلام وباكستان حيث كتب:

" كان قانون الانجاز الروحي واحدا للجميع، و اكبر خطأ لرجال الدين هو انهم عملوا على تقسيم أنفسهم الى المجموعات المتناحرة فيما بينها، وفي حين تختلف الأعراف و التقاليد يبقى الدين واحدا للجميع لأنه يتكون من الاذعان لله و اتباع الصراط المستقيم في الحياة". (٢٤)

وهذا تأييد جرئ لقيمة آزاد الخالدة، قال آزاد إن دراسة الأديان تغرس في الذهن التسامح وسعة الرؤيا و كونية العقل (٢٥) و يزيل الحواجز المهلكة للاستغلال و العنف والحسد من الأفراد و المجتمع (٢٦) ويكون لنا تصور لله يفوق كثيرا الحدود الضيقة للنسل و الديانة والعقيدة(٢٧) وتمشيا مع الخطوط التى رسمها الاب المؤسس للنظام التربوي الهندي شكلت الهيئة المركزية للتعليم و المعاهد الأخرى التي أسسها آزاد أمثال المجلس الاعلى للجامعات و المعهد الهندي للتكنولوجيا، الأكاديميات الأخرى لجنة خاصة للأديان و التعليم الأخلاقي تعرف بلجنة شري براكاش و اقترحت بما لخصه آزاد قائلا ان الحقائق الدينية تولد المثل الاخلاقية في الطلاب، ولكن لجنة كوثاري أشارت مرة ثانية ومع الاسف الى عدم إحراز اى تقدم يذكر في هذا المجال ، كان يريد آزاد ان اعادة تنظيم التربية سوف تسد احتياجات التعقل المتجانس وان التربية مع تعلم الأديان المختلفة يجب أن تشجع في الانسان روح التسامح

والمرونـة، التسامح الذي يسعى الى دمج كافة القيم التي حققتها كافة الحضارات في تراث مشترك للبشرية بأجمعها و المرونة التى تمكن الانسان من مواجهة تحديات كل ظرف جديد باستجابة جديدة و ابداعية.(٢٨)

وكما قال آزاد مرة، يا لرغم من أنه أرسى الأسس السليمة للتربوية في بلده يجب بناء الهيكل باكمله لبنة لبنة، أليس من واجبنا أن نكمل هذا الصرح بمساهمتنا في هذه المهمة العظيمة النبيلة و الهادفة الى بناء وطننا

الملحوظات والمراجع

١ـ خطب ابي الكلام آزاد ص ٢٢٦ (١٩٦١)

٢ـ ديورانت، قصة الفلسفة (نيويورك ١٩٦١) ص٤٩٦

٣ـ المهندس اصغر علي، مجلة مان استريم ٣١ ديسمبر١٩٨٨ ص٢٧ـ٢٩

٤ـ مشير الحق، السياسة الاسلاميّة في الهند الجديدة ١٨٥٧-١٩٤٧ ميرات،١٩٧٠ص٦٩

٥ـ آزاد، كهاني ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤

٦ـ المهندس اصغر علي، المصدر المذكور اعلاه ص ٢٨

٧ـ آزاد ، مقالات حول سرمد الشهيد ص ١٤ـ١٧

٨ـ آيان هندرسان دوغلاس ، سيرة ابي الكلام آزاد الفكرية و الدينية (اويوبى١٩٦٥) ص ٢١٨ـ٢١٩

٩ـ آزاد، صبح اميد ص ١٩٦

١٠ـ آزاد ، مسئلة الخلافة ص ٥٨

١١ـ الموسوعة الاسلامية (طبعة اى ج بريل) ليدن ١٩٥٣ ص ٤٠٧

١٢ـ همايون كبير، التربية في الهند الجديدة (لندن ١٩٦١) ص ٢٢

١٣ـ همايون كبير، الفلسفة الهندية للتربية (بومبائي ١٩٦١) ص ٨٠ ـ ٩٠

١٤ـ اس رادها كرشنان ، الخطب و الكتابات ص ١٢١

١٥ـ آزاد، ترجمان القرآن المجلد الاول ص ١٧٠ـ١٨٦

١٦ـ آزاد ترجمان القرآن المجلد الاول ص ١٠٥ ـ ١٠٦

١٧ ـ آزاد، " ص ١٨١

١٨ـ غوردون و وهائت،الفلاسفة بصفة المصلحين التربويين(لندن ١٩٧٩)ص ١ـ ٤٨

١٩ـ آزاد، البلاغ ص ١٠ (٢٥ فبراير ١٩١٦)

٢٠ ـ آزاد ، الهلال ص ٦ (٩سبتمبر ١٩٢٧)

٢١ ـ آزاد ، الخطب ص ١٨٣

٢٢ـ اقبال ، بيام مشرق (١٩٣٢)ص ٨٢

٢٣ ـ آزاد ، مشاكل الخلافة ص ١٨٧

٢٤ ـ راج موهان غاندى : فهم العقل المسلم ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢

٢٥ ـ طارق ولى ، كافا ليرا بروتش ، جريدة تائمس آف انديا ٢٩ يناير ١٩٨٢

٢٦ ـ آزاد ، الخطب، ص ١٢١

٢٧ ـآزاد الخطب،ص ٢٢٦

٢٨ ـ موهانتى ج ـ التربية الهندية في المجتمع الناهض (نيو دلهي ١٩٨٨) ص١٠٢

تعريب : د/ حبيب الله خان

حضارة الهند المركبة: مفهومها و طبيعتها

بقلم : رشيد الدين خان

الهند: أوضاع اجتماعية و حضارية:

من حيث التعقيدات الاجتماعية والتنوعات الحضارية، تعتبر الهند أكثر من دولة، و أوسع من شعب، و أكبر من قطر واحد، إنها منطقة حضارية متميزة، و عالم صغير للاختلاف الكوني، بل إنها بهذا الخصوص تتميز بمعالم قارة ، ولذا يمكن و ينبغي أن تقارن الهند ، لا بأية بلاد أخرى، بل بقارة كاملة ماعدا قارة آسيا، كما أنها من حيث منزلتها و تنوعاتها الأنثروبولوجية والصوصيولوجية و الثقافية تشبه لحد كبير قارات أوربا و أفريقا و أمريكا، بدلا من أية منطقة ذات سيادة على انفراد، مع استثناء الاتحاد السوفيتي والصين.

ولكن الأمر الذي يجدر بالنقاش هو ما إذا كان يجب التوفيق بين هذه التنوعات الحضارية و الاختلافات الاجتماعية و تكييفها و إدارتها وتنظيمها، عن طريق إيجاد توازن بين استقلالها الشرعي و مطالب السيادة الوطنية، وذلك في دولة فيدرالية موحدة، و نظامها السياسي المدمج، وهي جمهورية الهند.

وبما أن الهند ثاني كبرى دول العالم من حيث تعدادها السكاني، وسادسها من حيث المساحة الأرضية ، إنها تمثل مختبرا معاصرا فريدا لبناء هوية جديدة. وتاريخيا لم تزل الهند إحدى المجامع الكبيرة لالتقاء مختلف الروافد الثقافية، ومعملا للتمازج العنصري و تهجين الرؤي الدينية والتفكير العلماني، وتعايش اللغات واللهجات. و الحق أن يقال إنها موطن رائع للتفاعل البشري في عديد من مجالات الحياة الاجتماعية.

و تتكون الهند من عدد ضخم من روافد الحضارات،و(١٦)لغة، واللهجات التي يتراوح عددها من (٢٥٠) إلى (٢٠٠٠) لهجة، إلى جانب عشرات من المجموعات العرقية، و سبع جاليات دينية منقسمة إلى نحل وطبقات و طبقات فرعية مختلفة، كلها تسكن جنبا إلى جنب في مناطقها الاجتماعية الحضارية الفرعية البالغ عددها (٥٨) منطقه ، و التي في محيط سبع مناطق جغرافية طبيعية تظهر تجانسها الداخلي الواضح وهويتها الخارجية.

و هكذا فإن امتداد الهند الواسع الأطراف مثل قارة يغطي التكوينات الاجتماعية، و العلاقات الاقتصادية، و الأنماط الحضارية، و هياكل المثل والقيم الخاصة و المختلفة باختلاف المناطق، الأمر الذي يعطي انطباعا لنظام قوي نابض بالحياة خاص بالوحدة في التنوع، و إن بعدها القاري وبقاؤها واستمراها منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة من التاريخ المدون(و ربما (٢٠٠٠) سنة من قبل التاريخ) مضافا إلى ذلك عمق التعقيد الاجتماعي والتنوعات الحضارية، يجعل من الهند أقدم المجتمعات التعددية للعالم وأوسعها ، و أكثرها تماسكا مما يندر له مثال في التاريخ البشري.

ومن أهم ما يميز تاريخ هذه المجموعة الفيدرالية الأكثر ضخامة في العالم أعني الهند، صفة الاستمرارية(على رغم التغيير) والاستيعاب الذي لا يمنع حدوث الصراعات) و التركيب (بدون غض النظر عن التناقض الكامل بين الطريحة والنقيضة). و إذا تم فحصها بصورة أكثر دقة فقد تبدو هناك صلة العلية و المعلولية بين هذه المميزات الثلاث ، وذلك أن الاستمرارية نتيجة لنجاح عملية الاستيعاب و التركيب. وما زال الاستيعاب و التركيب عمليتين غالبتين للمجتمع الهندي. ولم يكن هناك مندوحة من ذلك نظرا إلى الأوضاع التي صاحبت نشوء و انتشار وديالكيتيكية نموها. إن الامتزاج الخاص بين العوامل الجغرافية و القوى التاريخية قد جعل من الهند كيانا اجتماعيا سياسيا متميزا. أما فيما يتعلق بالموقع الطبيعيلأرضها فهي شبه قارة ممتدة الأطراف، تحد حدودها الطبيعية سلسلة جبال الهملايا التي تفصلها من البر الرئيسي الآسيوي، و تجعلها

تطل على البحر على شكل شبه جزيرة رائعة الشكل، مما وهبها تجانسا أرضيا واضحا لتنشأ فيها حضارة لها ميزتها الخاصة.

وفي فجر التاريخ، إن هجرة القبائل البدائية للمجموعات العرقية التي كانت معظمها تنحدر من أصقاع وسط، و جنوب وسطي، وشمال شرقي آسيا، والتي توجهت في شكل الموجات إلى السهول الهند غنجية المخصبة، ومن ثم نحو شطر الجنوب إلى أنجاد دكن التي كان انحسر عنها الماء، وكان يسكنها أقدم سكان الأرض، الأمر الذى وفر النمط الأول للتمازج بين الأعراق المختلفة على هذه الأرض الرائعة السخية التي كان قدر لها أن تكون إحدى البوتقات الضخمة للأعراق و الحضارات في التاريخ البشري.

إن الدرافيديين (DRAVIDIANS) و الآرايين (ARYANS) والساميين والمغولايين (MONGOLOIDS)، في أنماط مختلفة من التغير و التأليف، وفروا الطبقة العرقية التحتية للحضارة الهندية . إن قبائل الآريين الوثنيين وثم قبائل ساكا (SAKAS) ويوتشي (YUG-CHI) و كوشان (KUSHANS) وباكثيريين (BAETHERIAN) وسايثيين (SEYTHIANS) وهونز (HONS) قامت بغزو بهارتفارشا (BHARATVARSHA) في جماعات كبيرة. أما قبائل المسلمين المهاجرة من الأزبك (UZBEKS) والأتراك (TURRMAN) والأفغان و الباتان (PATHAN) فجاء وا في العصور الوسطى، وجعلوا هندوستان موطنا لهم ومع هؤلاء المهاجرين المتعددي الأعراق جاء ت لهجاتهم وأنماطهم القائدية والنظم الاجتماعية و الهياكل الخاصة بقيمهم، و كل ذلك ساهم في التنوع الحضاري المتوسع و الانتشار المجتمعي، وذلك ضمن عملية تاريخية لبناء ما يمكن أن يدعى اليوم المجتمع التعددي القاري للهند، والذي يسكن فيه أحد أخماس التعداد السكاني للعالم.

جذر الحضارة الهندية المركبة:

وفيما يخص عمق الحضارة و قوتها و المضاعفات الاجتماعية الأوسع، فقد كان للفئة الهندية الآرية القديمة والفئة الإسلامية الهندية في القرون الوسطى أثر عميق جدا في بناء حضارة هندية متميزة. فأسهمت

الفئة الهندية الآرية فيازدهار الروافد الحضارية الفيدية التي بدورها ظلت تخصب أمة هذه الأرض العتيقة عبر القرون، و حتى في وقتنا الحاضر تظل التحتربة للتبادل الثقافي بين مختلف طبقاتها. أما الروافد الإسلامية الهندية فأضافت في نسيج كينونة الهند الوطنية تصميما رائعا لحضارة مركبة، وذلك عن طريق الجدل بين لحمة بهاكتا مارج (طريق النجاة) وسدا تقاليد التصوف الإسلامي، وبين الطقوس الاجتماعية الهندية و الأعراف التركية الإيرانية للحياة الجماعية ، الأمر الذي تمخض عن تأليف جديد بين الحضارات انعكست فيه روح جديدة لقيم الاخلاقية الاجتماعية.

ولذا ليس من العجب أن ندرك أن الحضارة المركبة فيالهند ولدت في بيئة التوفيق، والتعاون، والتعايش، بدلا من التعنيد والمجابهة والإبادة الثنائية، بين الروافد الاسلامية المتغلبة سياسيا، ويمثلها بصفةأساسية الامتزاج الحضاري للإيرانيين والأفغان والأتراك والنازحين من الآسيا الوسطى وكان معظمهم من بلدان خوارزم وخراسان وبلخ وبخارى في جانب، والروافد الفرعية التقليدية الهندوسية المتشعبة والمنتشرة اجتماعيا، حضاريا على نطاق واسع، و التي كانت بصفة خاصة تغطي طبقـــات كشاتـــريا (KSHATRIYA) وفيشيـــا (VAISHYA) والطبقـــات الفرعيةالوسطى من أمثال راجبوت (RAJPUT) و تهاكور (THAKUR) و جات (JAT) و مارواري (MARWARI) و بانيا (BANIA) حتى كاياشـــا (KAYASTHA) و كهاتـــري (KHATRI) القـــادرين علي التكيـــف والتهايؤ، والطبقات الوسطى المالكة للأراضيمثل يادوف (YADAV) وراجبوت، و تهاكور، و جات، واهير (AHIR) وكورمي (KURMI) وغجر (GUJAR) وماإليهم فيالجانب الآخر،على الامتداد الواسع للرقعة الهندية الغنجية.

وإن الجذور التاريخية لبلورة الحضارة المركبة في الهند ترجع إلى الفترة مابين القرن الثاني عشر والقرن السادس عشر الميلادي ، عندما شهدت السهول الهندية الغنجية عملية مستمرة للتمازج والاختلاط بين التراثات التي نبعت في ثلاثة أحزمة حضارية محددة جغرافيا، أعني

الحضارة العربية والايرانية والهندية، وكانت تمثل ثلاثة منابع رئيسية للنظم الدينية الخلقية :الإسلام، والزرادشتية و الهندوسية،وهى بدورها تتضمن اليهودية القديمة، والمانوية، والتقاليد الفيدية الفيدانتية على التوالي مع بعض التغيرات و التعديلات.

وان نشوء هذه الحضارة المركبة قد شهد تاريخا مختلف الألوان يمتد على آلاف سنة، تتخلله أحداث المناوشة بالأسلحة، و الصراع لأجل القوة والسيادة، والمجابهات الأكثردواما يميزها التعاون الأخوي لأناس مختلفين بودهم أن يتعلموا كيفية التعايش كرفقاء و زملاء، و حثهم على هذا المسعى النفوذ الخير للقديسين و المتصوفة لذلك الزمن و المواطنون الأكثر تنوراء من زعماء، و شعراء، و موسيقار، و حرفيين، و قصاصين، و مصلحين اجتماعيين، و رجال الدولة، وقادة سياسيين علمانيين و وطنيين.

ومن الناحية الفلسفية إن الحضارة المركبة تعني أن نوعا خاصا من الحضارة يقوم على رفض سيادة حضارة واحدة، و اعادة تاكيدها على التعددية، و الجهد التوفيقي، سيكون قاعدة سليمة و قوية و مرغوبا فيها ، للتطور الحضاري ، في مجتمع مختلط و نظام سياسي تعددي، عن طريق عمليات تفاعل إضافية بين رافدين فأكثر ، اعتقادا بأن مثل هذا التكافل الثقافي يتصف بحيوية أكثر، وذلك نظرا إلى تميزه بمقبولية أوسع، بالمقارنة مع حضارة واحدة، سواء كانت حضارة الفئة الغالبة أو الفئة العرقية المغلوب عليها في منطقة مثل الهند التي هي عالم قاري مصغر.

و إن ما ندعوه اليوم " بالحضارة المركبة " تتكون من عناصر أكثر من شكله" القروسطي الأصلي ، فقد اتسعت أبعادها خلال القرنين الماضيين في أعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوربية و الانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية.

و إن المبادئ الواسعة لحضارة الهند المركبة ، التي في الحديث العادي تدعي " حضارة غنج و يامونا " (الحضارة المتولدة من التقاء النهرين غنج ويامونا) تشتمل على سبعة روافد ذات نفوذ على الأقل نذكرها فيمايلي:

١- البصيرة الفيدانتية : التي أشربت بالشعور بالتسامح، وبالاحترام تجاه طرق عديدة للحق، و بجوهر فلسفة بهاغواد غيتا (BHAGVAD GITA) التي تقول إن تحقيق الخلاص عن طريق العمل أفضل واجب إذا أنجز بدون رجاء في الجزاء.

٢- تقاليد بهاكتي مارج (طريق النجاة) : التي تؤكد على الحب كمبدأ محوري للحياة - حب الله و حب الانسان - و كوسيلة للبصيرة الصوفية والحال الموحدة، للحصول على الهدوء و الانسجام و التحرير في الحياة ومابعد الحياة).

٣- الأفكارالخيرية للإسلام: وهي تشتمل على الأخوة الانسانية، والعدل كمبدأ رئيسي للاخلاقيات الاجتماعية، و الإحسان إلى المعدمين ، وشجب وجود طبقة الكهنة، و بساطة المعتقدات، و التوحيد، والتوكيد على صفتي " الرحمن " و " الرحيم" بالنسبة إلى الله عزو جل، إضافة الى تعليم الحدب والإحسان إلى خلق الله سبحانه و تعالى، أداء لواجبات الإنسان تجاه خلق الله .

٤- رسالة "صلح كل" (صلح كامل و شامل) التي دعت إليها المذاهب الصوفية الإسلامية: فقد كان المتصوفة المسلمون أبطا لا شعبيين بناء على دعوتهم إلى محبة الانسانية و التآخي بين الطوائف المختلفة ، ونضالهم لحقوق الناس ، و معارضتهم لعدوان السلطان المسلم و الارستقراطية الإقطاعية المسلمة، و كانت زواياهم ملاجئ للبائسين و المنكوبين والمضطهدين والمحرومين، بغض النظر عن طبقاتهم و عقائدهم.

٥- أناقة و روح القيم التوفيقية للحضارة الاسلامية الهندية : و قد ظهرت هذه الأناقة و الروح في العلاقات الاجتماعية ، و الارتباطات الحرفية، والتعاملات البيشخصية ، و آداب المعاشرة (التي كانت تتميز بالثقافة المصقولة، و الدماثة، و التحفظ ، و احترام الكبار، و الصداقة مع الأنداد والمتماثلين، و الاهتمام بالصغار، و الحدب على المكفولين و ما إليها) والنقاء في الذوق (الجمالي و الجسماني - في الشعر ، و الأشغال اليدوية ،

والمنسوجات ، و فيما يخص خياطة الثياب ، و اقتناء الأواني، و فوق ذلك في المقتنيات المنزلية وأسلوب الحياة و غيره).

٦- كوزموبوليتانية التنمية العمرانية الحديثة : التي سعت إلى توفير شكل حضارى أولي للمهاجرين من المناطق الريفية النائية، كما أن الأعداد المتزايدة في المدن التي وقعت في دوامة التغير التي خلقها استعمال الآلات، و البيوقراطية المنظمة، و القوانين العلمانية، والتعليم العلمي الغربي بواسطة اللغة الانجليزية ، مضافا إلى ذلك نشوء البورجوازية الهندية، وطبقات العمال و الحرفيين ، في المدن مثل كالكوتا و بومبائي و مدراس واله آباد، (بين منتصف القرن التاسع عشر و منتصف القرن العشرين الميلادي) كل ذلك وفر نمطا مختلفا للحضارة المدنية.

٧- تراث الحركة الهندية الوطنية : إن الحركة الوطنية الرامية إلى تحرير و إعادة بناء النظام السياسي الهندي كانت في نفسها تعبيرا مهما جدا عن الحضارة المركبة في السياسة الوطنية. فقد وفرت هذه الحركة بمنتدى على عموم الهند لإيضاح القيم و المعايير التي ورثتها الحضارة المركبة، و اكتسبت القوة و الدعم من تراثها، ومن جهتها قامت بإثرائها بمثل و قيم معاصرة أكثر ارتباطا للحياة التعددية مثل الوطنية العلمانية، والديموقراطية، والحقوق المتساوية، و الاحترام المتبادل، و التسامح تجاه الاختلافات العقائدية و اللغوية و الاقليمية، إلى جانب ترقية العلوم والتكنولوجيا ، والطبيعة العقلانية. فقد كانت حركة متعددة الأعراق والديانات و الأقاليم و اللغات، وحركة طموحة لم تكن ترهب الأجانب أوتكرههم، كما مدت يدها إلى الحركات التحريرية الأخرى في آسيا وأفريقيا، اعتقادا جازما منها بأن النضال ضد الامبرالية ، و الاستعمار، والتمييز العنصري، و السيادة العرقية يمثل تحديا عالميا، و يتطلب استجابة مخططة عبر العالم كله ، إن العناصر الخيرة للحركة الوطنية الهندية كانت تنسجم مع قيم الخيرية ، و الأخوة البشرية، و تعددية الحضارات، ووحدة العمل السياسي، لنيل الحرية، و البناء الديموقراطي،

والنظام السياسي العلماني، و الوطنية ، كجزء للدولية التي تعتمد عناصرها بعضها على البعض.

ستة رواد ممثلين للحضارة المركبة في الهند :

إن الممثلين الستة الأكثر شهرة للحضارة الهندية المركبة عبر ثمانية قرون ..أربعة منهم ينحدرون من القرون الوسطى و الآخران من العصر الحديث ، و هم أمير خسرو (القرن الـ ١٣ و الـ ١٤ الميلادي) والسانت كبير (القرن الـ ١٥ و الـ ١٦ الميلادي) و الجورونانك (القرن الـ ١٥ والـ١٦الميلادي) و راجا رام موهان رايRaja Ram Mohan Roy(القرن الـ ١٩ الميلادي) و جواهر لال نهرو (القرن الـ ٢٠ الميلادي) و تجسدت في شخصياتهم و مساعيهم الفكرية النظرة العالمية عن التبادل الثقافي والإبداعية الباطنية النمو . فمن جهة كانوا نماذج أصلية للمبتكرين الفكريين الذين بمحض عبقريتهم و بصيرتهم لم يكونوا تشربوا في وعيهم مبادئ التقاليد العظيمة و الصغيرة التي كانت سائدة في أزمانهم و حسب و إنما دمجوا في نفوسهم العوامل المؤثرة و المتغايرة الخواص و العناصر، و ذلك عن طريق توفيق ثقافي جديد. و بتعبير آخر إنهم تجاوزوا حدود معتقداتهم الخاصة، و توجهات القيم و المعايير والمبادئ الحضارية التي كانت تنسب إليهم،لكى يبحثوا و يصلوا و يتبنوا، من مصادردخيلة غريبة، يمكن أن تساهم في بناء مجتمع تعددي من نواح أخرى. وبدون أن يتخلوا عن تقاليدهم العظيمة الخاصة بالجملة قاموا على العكس بإثرائها با لتقاليد الصغيرة المتنامية و المختلفة على مستوى المناطق ، للحياة الشعبية، وذلك بتمام الثقة بالذات و حرية العمل

الرواد الاربعة الأوائل. خسرو، وكبير، ونانك، و دارا شكوه - يمثلون العصور الوسطى، في أزمان و قرون مختلفة، و في ظروف سياسية وسيطرة سلالات حاكمة مختلفة، كما يمثلون منازل و مراتب اجتماعية مختلفة في الحياة ، ففي حال شيوع العدوان الاقطاعي. و اللاتسامح الاجتماعي ، و الخضوع والاستسلام المطلق لروح الحضارة الغالبة ، إن

بحثهم عن نظام أخلاقي مختلف كان في الواقع عملا بطوليا رائعا جدا ، والاختلاف الكبير في أصول أسرهم وخلفياتهم ، والأغلال الخاصة التي كانوا يسعون إلى فكها في حياتهم الخاصة، والتماثيل و المحظورات المتوارثة التي قاموا بتحطيمها، ينم عن مدى التزامهم واهتمامهم بالخير العام . و متسلحين بالشجاعة و الصبر، حاولوا تجاوز الحدود التي ورثوها بحكم خلفياتهم الخاصة، لكي يؤكدوا على إيمانهم في الأخوة العالمية ، ومعارضتهم للانقسام العقائدي، و قد كان ذلك شهادة عظيمة لحبهم للإنسانية.

فأمير خسرو، بفضل خفة دمه و كفاءته المتعددة الجوانب ، استطاع أن يعيش سالما في إحدى العصور الأكثر فوضوية و تزعزعا على المستوى السياسي في التاريخ الهندي. و إن جده و حصانة عقله و كفاءته الفائقة لشق طريقه عبر تقلبات الحياة قد أنجته من المصير الوخيم. ولكن الأمير دارا شكوه سقط شهيداء و ذلك لأن أميرا يطمح إلى العرش الملكي لم يمكنه أن يتضلع بسعة الفكر و العقل الملطف بوجهة نظر علمانية، والمشاركة الشخصية في التربية والتصوف ، على حساب مناورات تكتيكية لازمة لأجل خطب ود قوى السلطة ورجال الدين الأصوليين. و إن انطلاقه في عالم الفكر كان جريئا لحد لم يحتمله عصره ، كما لم يكن مستساغا على الاطلاق لدى معارضيه الفكريين الذين كانوا أقوياء سياسيا ، و أكثر براعة عسكرية، و على رأسهم أخوة الطموح أورنغزيب.

أما كبير فكان حائكا ، وولد في مجتمع الحرفيين وعاملي الأشغال اليدوية ، من الهندوس و المسلمين على السواء، وكان يعيش بين المتنسكين والرهبان من بلدة بنارس وأما نانك ، فله خلفية ريفية لولاية بنجاب، وكان ابن محاسب للقرية ، و زوج أخته كان يشتغل أمينا للمستودع في دارارستقراطي إقطاعي مسلم، وهو الآخر كان مؤظفا متواضعا لمدة قصيرة في إدارة افغان ، ويمثل كلاهما معا الحضارة الشعبية في نقطة حساسة جدا من الإبداعية الحضارية.

وراجا رام موهان رايي، الرجل البراهماني من بنغال، كان رضع بلبان المعتقدات التقليدية للحكمة الفيدانتية، واطلع على التقاليد الصوفية

للإسلام ، وتعرف على الآداب العربية و الفارسية التي كانت مصدر ايحاء للطبقة العليا المثقفة لذلك العصر، كان هو الآخر أحد الرواد الأوائل للإبداعية الباطنية النمو لتحديث الهند. و جواهرلال نهرو يظل لحد كبير علما بارزا جدا لحركة التحرير الوطنية للهند، وكان يملك ذهنا متألقا يتناغم مع التوعية الآسيوية و الاهتمامات العالمية. و فوق ذلك كان تجسيدا لظمأ الهند و دول العالم الثالث للديموقراطية والعقلانية، والطبيعة العلمية و النظام السياسي العلماني، و الدوافع الاشتراكية من المساواة و العدالة والسلام العالمي.

إن هذا الانسجام و التوافق في مجال الفكر بين هؤلاء الستة، الذين كانت تفرقهم القرون ، و توحّدهم بصيرتهم و حنوهم، يمكن أن ينظر في ضوء هيامهم الشديد بالتغلب على التحامل الذي ورثوه في طبقاتهم ومراتبهم و معتقداتهم، وذلك ليصلوا إلى جميع طبقات أتباعهم، رجالا ونساء مع حب و اخلاص متساويين للجميع ، و ذلك بهدف ترقية الحضارة المركبة في الهند، و لا تزال هذه الحضارة المركبة للهند عاملا حيويا لولادة عالم جديد للتنوع الإبداعي، تربط اهتمامات أوسع حيرية لأجل بناء حضارة جديدة تتأسس على العدالة و المساواة و الكرامة و الازدهار العالمي.

تعريب: ولي أخترالندوي

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

بقلم: غيندرا سينغ

تحليل اجتماعي:

يمكن تحليل الوضع الاجتماعي في الهند بطريقين: طريق فكرى ـ فلسفي، وآخر نسبي. المعالجة الفلسفية نشأت فى الهند منذ قديم، الا أنها اتخذت بعد الأهمية خلال فترات الاحتكاك مع العالم الخارجي ومع تقاليده العقلانية والثقافية وأنماط الحكم، ولكن الصلة الغربية لها انطباع رئيسي فى هذا السياق. وبالاعتماد على الخصائص النسبية للمجتمع الهندي موضوع البحث، يمكن للمرء أن يتلمس في التقليد العلمى الغربى تصورات وثيقة الصلة بالظواهر الهندية. وهذه التصورات تشمل الايحاءات الإيجابية التى تعطيها مدرسة الاستشراق من مدارس الفلسفة الغربية، كما تتضمن سلبيات ما حكم به المبشرون ، و ما اتسمت به نصائح الانتفاعيين الانكليز الذين كانوا فى طلائع قضية الاستعمار من توجيه اصلاحي. الا أن القاسم المشترك بين هذه التصورات جميعها هو نوع من الشعور بالغموض واللغز الشعور بأن الهند أحجية.

العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة التى تتناول الوضع الاجتماعي في الهند تحليلا، هي الأخرى تبدومتأثرة بنفس التراث. وحتى أن الكتابات التى تطرقت الى موضوع المجتمع الهندى أخيرا ، ركزت بوجه خاص على الاستعارات المعيارية كمثل "الكهنونية" و " التخثيل " و " النظريات " (أنظر لوييس دومونت١٩٧٠م، رولاند إلدين ١٩٩٠م) تركيزا أقل منه على الإثنوغرافيا أو الخصائص الاجتماعية و العلاقات المتداخلة بينها. بصدد معالجة الوضع الاجتماعي الهندي الحالى.، يبدو من المفيد أن ننطلق من

الرؤية النسبية، و نتجه أولا الى رسم الصورة الاجتماعية الأساسية، ونتناول بعدئذ المجتمع تحليلا على وفق المعايير المتبعة. فى حوزتنا - من حسن الحظ - وفرة من المواد الاحصائية الاجتماعية والاثنوغرافية حول الهند لتصوير الوصفات الصامتة ليس فقط بمفهومها الاحصائي الهيكلى، وانما فى منظور التغيير الاجتماعي أيضا. فى الآونة الأخيرة تمكنت الادارة الهندية للدراسات الانثروبولوجية من استكمال مشروع اثنوغرفي يسمى "شعب الهند". هذه الدراسة تسلط الأضواء على تعددية المؤسسات الاجتماعية والثقافية وكيفية تفاعلها بعضها مع البعض، كما تصور الجوانب المختلفة لهيكل المجتمع الهندى. علماء الاجتماع الهنود اتخذوا من التقسيمات الاجتماعية - كمثل القومية والعشيرة والطبقة والأقلية (الدينية) والمجموعات اللغوية - وسيلة لتحليل واقع المجتمع الهندى، وأعطوا بذلك الطريق فكرة شاملةعن عمل التغيير فى المجتمع الهندى، وتقريرهم بعنوان "الشعب الهندى - تقديم" يضيف الى الموضوع انماطا جديدة من التبصر، ويعزز عددا من الأفكار التى تبناها علم الاجتماع حاليا. فالاثنوغرافيا فى هذا التقرير تتمركز فى فكرة "الجماعة" على وفق الدراسة الاثنوغرافية التى يكون محورها إنكار الزواج اللحمى والمهنة والتصورات" (ك .س. سينج، ١٩٩٢، الصفحة : ٢٢). هذه الجماعة تحمل أوجه تشابه مع القومية والقبيلة ولكن بدون أن تكون محاطة بها بصفة خاصة ومن الأمور المشهود أنى ثالوث الزواج اللحمى والكهنونية و التلوث يغدو فى طور الانفكاك... لهذا السبب وبالنظر الى الأهداف العملية وجد أن " الجماعة" هي المصطلح المناسب واللائق الذى يمكن ربطه بفئات من أمثال القبيلة والقومية وغيرها من المجموعات البشرية(الصفحة: ٢٤).

هناك ٤٦٣٥ جماعة فى الولايات والمناطق الاتحادية الهندية: الطوائف الدينية متميزة بعضها عن البعض من حيث الجماعة.. تقول الغالبية الكبيرة من الجماعات انها انتقلت (الى منطقة استقرارها) من مناطق أخرى.و ٧١,٧٧٪من هذه الجماعات تستوطن فى حدودالولاية/ المنطقة الاتحادية.. الأمر الذي يدل على أن الولايات/ المناطق الاتحادية لا تمثل فقط فئات لغوية و ثقافية، بل اجتماعية أيضا. ثمة ١١١ (٢,٩٧٪)

جماعة موزعة على البلاد من مشارقها الى مغاربها.. و البلاد بدورها موزعة بين مناطق ثقافية بحيث أن لكل منها لغة/ لهجة خاصة، وهوية وطنية ، ومميزات ثقافية، و مستويات منوعة للنمو الاقتصادي. و ثمة ٩١ منطقة ثقافية كهذه في الهند.. الولايات الصغيرة مثل جوا تشكل منطقة ثقافية مستقلة. وهكذا فان الجماعات مندمجة مع الايكولوجيا رغم أن الغالبية منها سميت بأسماء المهن التى تمارسها تقليديا. غير أن فئاتها الحرفية مرتبطة بعضها ببعض بمعطيات ايكولوجية وأرضية للمنطقة التى تتواجد فيها تلك الجماعات . ومن الأمور المثيرة للاهتمام أن تسميات الغالبية الكبيرة من تلك الجماعات مستخرجة من حرفها، و حوالى ٣٪ من تلك الجماعات فقط تعرف باسماء ذات صلة بانتماءاتها الدينية. الهند فى العقلية الغربية الجامدة عبارة عن أرض النساك و لا غير، وبهذا الصدد اكتشفت الدراسة الميدانية بعنوان " شعب الهند":.

الذكور بين الجماعات التى تناولتها الدراسة يتعاطون المسكرات على هذا المنوال : فى ٢٤٦٩جماعة من حين لآخر، وفى ١١٠٦ جماعة بصورة دائبة. اما الاناث فانهن يتعاطين المشروبات الكحولية فى ١٠٣٧ جماعة من حين لآخر . والتدخين شائع بين هذه الجماعات. و مضغ التبغ وأوراق التنبول و استعمال المستنشقات أيضا من العادات الرائجة على نطاق واسع. من هنا يمكن القول أن الكثرة الكاثرة من الشعب الهندى تدخن وتتعاطى المسكرات و تأكل اللحوم. (انظرك. أس . سينج، ١٩٩٢: ٦٥).

الحقيقة هي أن تغيرات كبيرة حصلت فى أنماط الحياة العامة ، وفى عادات المأكل و المشرب، و الطموحات الاجتماعية، خاصة خلال العقود الثلاثة الماضية . فالبيض ولحوم الدجاج التى انزلها الهندوس من الطبقات الرفيعة والمتوسطة منزلة حرام ، صارت من المواد المأكولة على نطاق واسع . وحتى أن الهندوس من طبقة الفلاحين، الذين تمسكوا بتقليدهم فى أكل الخضروات اكثر من غيرهم، هم الأخرون صاروا منذ فترة يميلون الى المأكولات اللحومية بسرعة. الا أن هناك شواهد توحى بأن الأناس من الطبقات المتخلفة والقبائل، أصبحوا فى بعض الحالات ينبذون العادات

المكتسبة فى أكل اللحوم . وفى اعقاب حصول زيادات هائلة فى انتاج الحليب والفواكه والخضروات ، فان استهلاكها لم يعد مقصورا على الطبقات العليا أو المتوسطة، وعلى عكس الماضى فان هذه المنتجات بدأت تصل الى الطبقات الكادحة فى أسفل السلم الاجتماعى الهندى.

والتغييرات تنعكس أيضاً فى عدة جوانب أخرى هامة من حياة الشعب الاجتماعية والثقافية. لا تزال الطائفة أو الجماعة هوية اجتماعية مهيمنة حتى الآن. والكثرة الكاثرة من الهنود يعبرون عن تفاعلاتهم الاجتماعية، ويحددون أهدافهم السياسية والاجتماعية والثقافية فى أطر الطائفة أوالجماعة ذاتها .. ولكن العامل المنظم للطائفة تقليديا، والذى عرف بالبنشايت (المجلس القروى المسئول عن ادارة شئون المجتمع) بات يتحول الى نظام آخر، و يخلى الطريق للجمعيات القومية. هذه الجمعيات القومية غدت تنفذ مبادئ جديدة للتعبئة والادارة والمواصلات، وتسعى على أساسها للتوصل الى أهدافها السياسية والثقافية والاقتصادية، ولذا فان الدور التقليدى للمجالس القومية - أو البنشايت - فى فرض نظام للزواج اللحمى و الحفاظ على صفاء الدم ، أو فى حسم المنازعات داخل المجتمع القومي، قد أخلى الآن الطريق لممارسة مؤسسية عصرية من خلالها تجتهد الجمعيات القومية لنيل الأهداف المرسومة. فى الوقت الحالي نجد هذه الجمعيات نشيطة للغاية، وهناك ٢٨٧٩ مجموعة أو طائفة لها نشاطات عملية مكثفة.

النظام الأسرى يشهد بوجود مرونة كبيرة فيما يتعلق الأمر بدوره وصياغته . هذا النظام شهد تغييرات عملية، و تمكن فى الوقت نفسه من الحفاظ على هيكله لحد كبير، كما تيسر له التكييف بطريق بناء مع متطلبات التغييرات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع . الأسرة الصغرة - أى المؤلفة من أب و أم و أولادهما - هي الصنف السائد من صنوف الأسرة. وثمة٤١٢٢ مجموعة قومية تتبع هذا النظام من الانظمة الأسرية. فى الآونة الأخيرة لوحظ أن عادات الزواج هي الأخرى تمر بتغيير هام، و نتائجه تأتى متمثلة بارتفاع سن الزواج، و بحلول الهبات المقدمة للزوج محل تثمين

الزوجة، و بارتفاع المكانة الاجتماعية، غدت القواعد المتبعة فى السكن تتغير، و تتحول من مركزية الأم والمركزية الثنائية الى مركزية الأب. وهكذا فان قواعد الطلاق أيضا أصبحت اكثر مرونة من ذى قبل. هناك ٥٩٦ جماعة تقريبا، قوانينها الإرثية قد تبدلت ، و ١٨٦ جماعة أخرى قد عدلت قواعد الارث. و عن نظام السكن بين الأسر، فانه فى غالب الأحوال نظام مركزية الأب (فى حالات ٤٥١٧ جماعة) بينما توجد ثمة ٤٢ جماعة فقط، ما زالت تتبع نظام مركزية الأم فى السكن.

الصورة الاجتماعية الجانبية لهذه المجموعات تأتى مؤشرة لتعددية أبعاد العلاقات و التفاعلات بين مختلف الشرائح على مستوى المنطقة والثقافة و الفئات الاجتماعية و التجمعات القومية وتنعكس فى تنقلات عامة الناس من منطقة الى أخرى، والتى ساهمت فى شيوع ظاهرة ثنائية اللغة. (التقرير عن الاحصاء السكاني عام ١٩٧١م يقدر ثنائية اللغة بما يقارب ١٣٫٤ فى المائة، بينما تقول الدراسة الميدانية لهذه الجماعات أن تلك النسبة تبلغ ٦٤٫٢ فى المائة). و هكذا فان التفاعل والمشاركة بين المناطق الثقافية أيضا ينعكسان فى العادات الثقافية المشتركة. والأمر نفسه ينطبق أيضا على حالات كثرة كاثرة من الجماعات فى المناطق و الأقاليم. العادات الثقافية كهذه ليست مقصورة على المراسيم و الممارسات المؤسسية فقط، و انما نتلمسها أيضا فى التقنيات المهنية و المهارات و تقسيم العمل. ثم وان هذه الجماعات صارت تبتعد عن حرفها التقليدية، وتهتم بالبرامج التنموية التى يعلنها الحكومة، وتتزايد معرفة بالمواقف والقضايا السياسية. هذه المعرفة المقرونة بالطموحات الكبيرة قد عرضت النظام الاجتماعي لنوع من التوتر و الصراع المتجسدين حاليا فى عدة أبعاد من أبعاد حياتنا الاجتماعية:

الانجازات والتناقضات

ما هى الانجازات التى تمكنت الهند من تحقيقها منذ الاستقلال ولغاية الآن؟ للاجابة على هذا السؤال يفترض أن نأخذ عدة أمور بعين الحسبان.. التغييرات الرئيسية فى البيئة الاجتماعية وفى النظام السلطوي

فى حدوثها تدين لالغاء الاقطاعية باشكالها المنوعة و للقضاء على المملكات والإمارات . وكانت لهذه الإجراء ات تأثيرات ثورية على القاعدة الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع القروي، و نتائجها مشهودة الآن فى كل قرية من قرى الهند . طبقة المزارعين المتحررة من براثن الاقطاعية تتحول بسرعة الى الطبقة المتوسطة القوية على مستوى الريف، وصوتها يغدو مسموعا فى الدوائر السياسية أيضا. والفضل فى الثورة الخضراء التى شهدتها البلاد أخيرا، أيضا يعود الى نفس الطبقة لحد كبير. هذه الطبقة لها تقاليد عريقة فى الجهد و الاعمال الشاقة و المرونة الثقافية، وفى التسامح ازاء التقليد البرهمني، كما انها تقوم بدورها المستمر فى الحركات الاجتماعية، وهذه الأمور ضمنت لها فى الوقت الحاضر دورا هاما فى عمل التنمية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد. فنجد أن هذه الطبقة تحتل المكانة المركزية فى أنظمة المجتمع ، و تقود من مكانها الحركات القوية لتحسين أوضاع المجموعات المتخلفة اجتماعيا و اقتصاديا.

على مدى الخمس واربعين سنة الأخيرة قد انجزت الهند نموا ملحوظا ومتجسدا بصفة رئيسية فى ارساء قاعدة ركيزة للتنمية الصناعية والتكنولوجية العلمية والادارية.. وفى ظهور قوة عاملة كبيرة مزودة بمؤهلات علمية و تكنولوجية. ونتيجة الانجازات ذاتها ظهرت على الساحة طبقة متوسطة مختلفة تماما عن الطبقات المتوسطة فى أوائل القرن العشرين. لها قاعدة اجتماعية أوسع بكثير من مثيلاتها السابقة لكونها تنبعث من قوميات و شرائح اجتماعية من أسفل السلم و وسطه. فى المدن ثمة طبقة مؤلفة من المقاولين والمهنيين، وفى الريف توجد طبقة الفلاحين الثرية، و انهما تشكلان ما يربو الربع من اجمالى سكان الهند. وهكذا فان ارتفاعا متواصلا فى نسب قطاع الخدمات من اجمالي الدخل المحلى، هو الآخريؤثر على مدى التغيير الحاصل فى الهيكل الاقتصادى و فى التركيبة الاجتماعية. لقد كان الاستعمار أسقط القاعدة الصناعية الهندية عن حساباته، وبعد الاستقلال أصبحت الهند تأتى فى المرتبة الثالثة عشرة فيما تعلق الأمر بالتقدم الصناعي. ليس من شك فى أن الهند حققت درجة عالية من الاتقان فى ميادين التعليم الادارى و التكنولوجي و العلوم. وهذه

الانجازات كلها نابعة عن التنمية المخططة للقطاعات الاساسية من قطاعات الحياة الوطنية.

الالتزام نحو الديمقراطية اللبرالية:

ان السياسة الديمقراطية اللبرالية شعبة أخرى من شعب الحياة الوطنية التى يمكن أن نعيد النجاح فيها الى عامة الهنود. فبالرغم من فترة انحراف وجيزة أثناء حالة الطوارئ بالبلاد، استطاعت الهند أن تحافظ على الثقافة الديمقراطية بقوتها و فعاليتها. هذا الانجاز بحد ذاته هام خاصة بالنظر الى أن الهند مازالت بلداً فقيراً فيما يتعلق الأمر بمتطلبات الثقافة والسياسة الديمقراطيتين بحسب المعايير الغربية. عائدا الى الوراء فان للحضارة الهندية عمقا تاريخيا به ترتبط جماهير الشعب الهندي عن وعى وبدونه.. وهذا هو الارتباط الذي ساعد الهنود فى الاحتفاظ بالتقاليد الديمقراطية رغم كون ٤٠٪منهم أميين. ثم هناك المؤسسة التقليدية - البنشايت - على مستوى القومية و الجماعة بوجه سواء. ومن الممكن أن تكون هذه المؤسسة مسئولة عن ترسيخ روح الديمقراطية و المشاركة الشعبية فى أذهان الهنود. صحيح أن الديمقراطية فى الهند معرضة لمشاكل فيما يتعلق الأمر بمبادتها المشرعة كمثل استخدام الانتماء ات القومية والدين والأموال والعضلات لكسب أصوات الناخبين، الا أن تثبيت الديمقراطية كمؤسسة هو الآخر حقيقة لا ينازع اثنان فيها.. ومن الامور التى لا يرتقى اليها شك أن الديمقراطية التى انطلقت من قاعدة واهنة خلال السنين الأولى من الاستقلال، قد أصبحت مؤثرة رئيسية على التنمية الاجتماعية فى الهند.

جنبا لجنب الديمقراطية هناك عدة مؤثرات أخرى على التنمية بما فيها - مثلا - ارتفاع نسبة التعلم، وهبوط نسب الوفيات بين الأطفال وارتفاع متوسط العمر وتزايد وسائل الاعلام اهتماما بقضايا الجماهير العامة. بيد أن هناك دولا أخرى نامية انجازاتها فى كل ميدان من هذه الميادين و خلال الفترة نفسها، اكبر بكثير مقارنة مع انجازات الهند. . وثمة مقارنات عدة توحى بأن أداء الهند فى المجال الاقتصادى لا يعادل انجازات

دول الباسيفيك مثل كوريا وتايوان واندونيسيا وماليزيا، ولاحتى انجازات الجيران مثل سريلانكا و باكستان. الأزمة التى تشهدها الهند فى الوقت الحالى، جذورها تقع فى طبيعة الانجازات وفى عوز النمو فى مجالات ذات أهمية جوهرية من مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

التطور الايجابي فى الهند - كما ذكرنا سابقا - حصل خلال السنوات التى تلت استقلال البلاد. و بالرغم منه فان ٤٠٪ من مواطني الهند ما زالوا يعيشون تحت أدنى حد الفقر، وتعانى شريحة كبرة من سكانها من الإملاق. الفقراء عامة ينتمون الى قوميات وعشائر متخلفة ، وكثرتهم الكاثرة مرتكزة فى الريف . و نتيجة سياسة الحجز- لصالح الطبقات المتخلفة- فى التعليم والمكاتب الحكومية و التمثيل السياسي، فان شريحة مصغرة من هذه الطبقات قد ارتفعت الى وسط السلم الاقتصادي، ومع ذلك فانها مازالت ضحية للتمييز ثقافيا و اجتماعيا. كما أن سرعة النمو بحد ذاتها خلقت فجوات اجتماعية بين هذه المجموعات القومية و بين القوميات الأخرى خاصة على مستوى الريف. العلاقة بين الطبقات المحرومة و بين الطبقات فى أعالى الهرم الاجتماعي و وسطه ، كانت بصفة تقليدية علاقة استغلالية من خلال الرعاية. الا أن التطورات الحاصلة عقب الاستقلال، تمثلت فى تنامى الوعي السياسي وسعة الاطلاع والشعور الاجتماعي العام، جعلت الطبقات المحرومة ترفض و تكره ليس فقط تلك الرعاية التى أمدت اليها الطبقات الرفيعة والمتوسطة، و انما صارت تحافظ على علاقة السباق الشرس مع الطبقات المستأثرة بالامتيازات أيضا. والصراع بين هاتين المجموعتين يبدو شديدا خاصة فى االمناطق القروية . وعلاقة الصراع ذاتها اتخذت على مستوى البلاد بعد العنف الذي يتجلى فى حركات عنفية مثل الحركة النكسلية و مجموعة النضال الشعبي وغيرهما.

العشائر من سكان البلاد هي الأخرى أصبحت تظهر الصراعات المماثلة وتقدم مطالب يراد بها كسب استقلال ذاتي واسع لمناطق مأهولة بها. ومن هذه المطالب ما قد تم تنفيذه ، ومنها - مثلا - المطالب التى ابرمت الاتفاقيات بشأنها مع قبائل ناجا و ميزو فى شمال شرقي البلاد ، وأيضا

الاتفاقية التى بموجبها أنشئت جوركالاند فى ولاية غرب البنغال كمنطقة مستقلة ذاتيا.

وهكذا فان المفاوضات مستمرة مع قبائل شوتا ناجبور لانشاء ولاية جاركاند، وثمه أيضا قبائل بودو التى تطالب بالاستقلال الذاتى لمناطقها فى ولاية آسام . الا أن المهم فى الأمر أن مثل هذه المطالب لم تعد مقصورة على التجمعات العشائرية فى المناطق آنفة الذكر، بل الواقع أنه منذ عدة سنوات ماضية شنت مجموعة من السيخ حركة عنيفة بمطالبة انشاء دولة خالصة فى البنجاب، وفى ولاية آسام أيضا توجد حركة مماثلة تستخدم العنف.

باستثناء بعض الحالات فان الصراع الدائر بين الطبقات والمطالب بالاستقلال الكامل والاستقلال الذاتي، كلها مرتبطة بالتغييرات الهيكلية فى المجتمع و العائدة فى مردها الى التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التى مرت بها الهند منذ حصولها على الاستقلال. و يبدو أن ظهور طبقة متوسطة جديدة بين هذه التجمعات العشائرية والقومية هو السبب الرئيسي العامل وراء تنامى مثل تلك الأنشطة، وانه بالتالى يرتبط بطبيعة التنمية التى لعبت الدولة دورا فعالا فى تحقيقها . بالاضافة اليه فان بعض هذه التغييرات قد حصلت فى اتجاه مدروس مسبقا، بينما لم تكن الكثرة الكاثرة منها محسوبة من ذى قبل.

الطبقة المتوسطة فى الريف:

لقد ساهمت الجهود المخططة فى احقاق الثورة الخضراء على مستوى الريف: والفلاحون من الطبقات المحترفة بالزراعة تقليديا، كانوا فى طلائع القوى التى حققت تلك الثورة ، الا أن هذه الطبقة يستحوذها شعور بالحرمان والتخلف ثقافة وتعليما خاصة بالمقارنة مع الطبقات الرفيعة التى كانت ملكية الأراضي حكرا عليها قبل الاستقلال. ومن هنا تأتى الحركات بمطالبة حجز نسب متزايدة من المقاعد فى وظائف الحكومة المركزية للطبقات التى تعاني من التخلف التعليمي والاجتماعى ذلك مع

العلم بأن ادارات معظم الولايات سبق وأن حجزت للطبقات المتخلفة مقاعد في كل من الخدمات العامة والمعاهد الدراسية. هذه الطبقة المتوسطة الطموحة في الريف الهندي قددخلت في تنافس مع الطبقات الرفيعة، كما أن علاقتها مع المنبوذين تستمر متحكمة بميول استغلالية. وبتزايد المنبوذين شعورا بالذات، أصبحت أحداث العنف بين هاتين المجموعتين تتكرر خاصة في ا لمناطق القروية في انحاء البلاد. وبما أن الطبقات المنبوذة ومعها شرائح أخرى فقيرة في المجتمع القروى تزداد احساسا بعدم الأمان، عليه فان الهجرات من الريف الى المدن بحثا عن فرص العمل أيضا تزايدت ... الظاهرة التى تساهم في اتساع المدن بطريق غير متوازن من جانب (يتكاثر الغيتوخاصة في المدن الكبيرة)، ومن جانب آخر فانها تؤدى الى استفحال الصراعات الطبقية في الريف. وهذه الصراعات بدورها تتولد عن الآثار المعكوسة والمترتبة على احتكاك الفقراء القرويين بالحياة المدنية. وفي نفس الوقت فان الهجرات الى المدن تتم بحيث أن علاقة المهاجر باقتصاد القرية و ثقافتها (بنقيض الهجرات المماثلة في دول أمريكا اللاتينية) لاتنقطع. علاقات القرابة والطبقة تلعب دورا هاما في اختيار المهاجرين أماكن الاستقرار في المستوطنات القذرة في ضواحي المدن. وعن طريق الهجرة الى المدينة لايكسب القروي فقط أجرة مرتفعة من خلال العمل في القطاع غير المنظم، و انما يتسير له أيضا أن يتعلم دروسا في السياسة، ويصبح على الما بالميول الاستهلاكية باساليبها المدنية، و يتعرف على طموحات المدنيين في التوصل الى مستوى أفضل فافضل في الحياة. وفي عدة حالات نجد أن المجموعات القروية المهاجرة الى المدن تدخر من الأموال ما يكفي لامتلاك عقارات زائدة في مواطنها بالقرى عن طريق بناء بيوت السكن أو شراء الأراضي. (ملاك الآراضي يقومون ببيع ممتلكاتهم الأرضية في القرى لأنهم أصبحوا فقراء لعدم قدرتهم على التكييف مع متطلبات التغيير. ومن المهاجرين من الريف الى المدن أيضا من يبيعون عقاراتهم رغبة منهم في قطع الصلات مع مواطنهم الأصلية).

الأمر الذى نريد تسليط الأضواء عليه من خلال هذا التحليل هو السياق الجديد للعلاقات في الريف الهندي. الأنماط الاقطاعية التقليدية

والتى تمثلت فى الرعايات والعلاقات الاستغلالية فى الماضى، صارت تستبدل ـ وبسرعة ـ بعلاقات الصراع و السياق. لكن الأزمة هي أن القرية الهندية لم تتمكن من صياغة اطار مؤسسي جديد لدمج هذه العلاقات المتغايرة بعضها مع البعض. القرى الهندية الآن ليست عبارة عن مجموعات اجتماعية مثلما كانت فى الماضى . بل انها تحولت الى تجمعات سياسية ولكن بدون الهياكل المؤسسية التى تحظى شرعيتها بالاعتراف لدى المجموعات كلها.

هناك شعور سائد وعميق بسلب المشروعية عن مؤسسات الدولة. وهذا الشعور يقوى الاحساس بالتباعد بين عامة الناس وجهاز الدولة، ويحمل فى طياته أزمة عميقة مستمدة من الجهاز الهيكلي، تستخدمها بعض الجهات كقاعدة ايدولوجية للانفصالية والإرهاب والعنف. وفى المؤدى فانها تجعل شرائح اجتماعية تنبذ الأحلام الساحرة غير مكترثة بأمر الصيغ المؤسسية وحتى بنظرية الدولة ـ الأمة نفسها و أنموذج تنمية المجتمع .. ولكن لماذا؟ و أى عمل تغيير مسئول عن فرض هذا الوضع؟

فكرة الدولة المتغيرة:

يبدوأن هذه التناقضات قد تولدت عن فكرة الدولة المتغيرة والتغييرات الهيكلية والايدوليجية المستجدة فى المجتمع . الدستور الوطني ومعه نظرية التخطيط للدولة ركزا على مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة أو النموذج الاشتراكي للمجتمع. محو الأمية و تعميم التعليم الابتدائي بين سائر أفراد الشعب الهندي من الأهداف التى تلقت أهمية خاصة فى المبادئ الارشادية لسياسة الدولة الا أن الجهود المبذولة لتحقيق هذه الأهداف استمرت متعثرة وشبه جادة على اكثر ما يمكن أن يقال، فحوالى النصف من مجموع سكان البلاد مصاب ـ حتى الآن ـ بالأمية، فيما ترتفع نسبة الأمية بين النسوة فى بعض الولايات الى ٩٠٪. كيرالا وقلة قليلةمن المديريات فى بعض الولايات والمناطق الاتحادية ، هى التى تمكنت لحد الآن من كسب أهداف التعليم مائة بالمائة. ولقد وجدنا أن منافع سياسة الدولة فى العدالة

والمساواة تصل الى التجمعات التى تكون بحاجة اليها، وتعطى ثمارها المطلوبة اذا ما يكون لتلك التجمعات تصيب من التعليم . فالتعليم بين البنات حتى ولو كان الى مستوى الصف السابع ـ كما فى حالة ولاية كيرالا ـ يجعل من مبدأ الأسرة المصغرة مقبولا بفعالية اكثر. وللتعليم أيضا دور كبير فى تطوير مستويات الصحة والنظافة ،كما أنه يساهم بوجه ملموس فى تقليل نسبة التهرب من المدرسة (الظاهرة سائدة بين الفقراء) ويساعدفى استغلال المنافع العائدة من موارد الدولة بأحسن وجه ،و يعزز من كفاء ! ت الأسر فى المقاولة.

القضاء على الأمية ، هدف لاقت المساعى المبذولة فى سبيله فشلا ذريعا... المعالجة الغير وافية لمشاكل الأمية، والفشل فى تعميم التعليم بين المواطنين، أمور لها علاقة عضوية مع أوجه فشل مماثلة فى السياسات المتبعة فى مجالي الصحة و السكان. ضبط النموالسكاني هو الحل المضمون لكثير من المشاكل التى اتخذت أبعاد الازمة فى الهند ، بما فيها ـ مثلا ـ القضايا الاجتماعية البنيوية و المتصلة بالعدل الوازع والبطالة والضغوط على البنية التحتية و الأهداف الأخرى التنموية.

التقرير عن الاحصاء السكاني لعام ١٩٩١م يطرح أرقاما لاتشجع على التفاؤل بالمستقبل. معدل النمو السكاني يبدو منخفضا فى الولايات حيث ترتفع مستويات التعليم ومستويات الجهود التطوعية فى سبيل تنفيذ برامج الدولة، الا أنه (أى معدل النمو السكاني) مرتفع بكثير فى ولايات اترابراديش وماديابراديش وراجستان وبيهار ـ الولايات التى يشكل سكانها غالبية سكان البلاد. والمهم فى الأمرأيضا أن هناك ولايات أداء ها يبدو دون المستوى المطلوب فى كثير من المجالات التنموية، وانها تعانى من ارتفاع نسبة الفقر، وهبوط الانتاج الزراعي، والأمية بنسب مرتفعة، وانتقاص تعبئة الجهود التطوعية لأغراض التنمية، و شيوع مشاكل التوتر الاجتماعي والعنف .هذا النمط من انماط التعليل التكاثرى ـ على حسب مايقوله كونار ميردال ـ لعمل النموا لناقص، ينبغى أن يصلح من خلال الاستثمار المخطط فى القطاعات الحيوية مثل التعليم والاقتصاد والبنية التحتية.

لمعدلات النمو السكاني ولمؤثراتها العديدة على الأزمة الاجتماعية والاقتصادية المتراكمة، علاقة وثيقة مع الصراعات الدائرة بين الطبقات. بنهوض الفلاحية (أو القومية) المتوسطة الى السلطة على مستوى الريف، قد تصاعدت الصراعات - من جانب - بينها و بين المجموعات المنبوذة، وبين الأخيرة والطبقات الرفيعة من جانب آخر. لكن ذلك على وجه العموم فى ولايات - مثل اترابراديش وبيهار ومناطق معينة فى ماديابراديش - حيث يوجد الفقر والنمو السكانى بنسب أرفع. ويمكن للمرء أن يشهد وضعاً مماثلاً فى مناطق أخرى هندية ذات أوضاع بنيوية مماثلة. هذه الأوضاع البنيوية فى الريف تسبب فى التدفق السكاني إلى المدينة، وتؤدى بالتالى الى استفحال الأزمة المدنية نفسها.

التنمية المدنية فى حالة الهند، لها نمط غريب. انها عالية لاقصاه فى المدن الرئيسية ،وتغدو فى طورالهبوط عندما ننتقل منها الى مدن وبلديات أصغرنسبيا. الأمر الذى يدل على أن أنشطة القطاع الغير رسمي فى خلق فرص العمل مرتفعة جدا فى المدن الرئيسية و عواصم الولايات، ومنخفضة فى غيرها من المراكز المدنية الصغيرة نسبيا. هذه الظاهرة مسئولة عن احداث تشتق بنيوى خطير وعائد فى مرده الى انتشار الغيتو فى المراكز المدنية المركزية، ومؤدية فى آخر الأمر الى تصاعد القلاقل والعنف والجرائم فى تلك المدن. ثم هناك التجمعات القاطنة فى الأحياء القذرة وضغوطها السياسية التى تصطدم بوجه مباشر مع مصالح الطبقة المتوسطة، وتؤثر بالتالى على البنية التحتية المدنية تأثيرا وراء قدرات الاحتمال . وبما أن القروى الهندى المهاجر الى المدينة يتبنى صلاته مع موطنه فى الريف، عليه فان مشاعره التعسفية ازاء حياة المدينة، وما تخلقه تلك المشاعر من عدم الاطمئنان، تنتقل عن طريقه الى القرية، وبالتالى تشدد العنف والصراع الدائر فى المجتمع القروى أيضا.

منذ أزمنة فى غاية القدم صارت الأنظمة الثقافية والاجتماعية فى الريف والمدينة، تتفاعل - بنقيض مناطق أخرى فى العالم - بعضها مع البعض. الا أن الضغوط المتصاعدة للنموالسكانى الهائل أصبحت تسفر عن افساد موازين العلاقات الاجتماعية، وتخلق - على المستوى البنيوى

-صراعات، وعلى المستوى الأيدولوجي تؤدى الى التنافرعن الدولة. الفقراء فى المدينة والريف يظهرون استخفافهم من أمر الدولة ويتهمونها باتباع سياسات متحيزة للأغنياء. فيما تجد الطبقات المتوسطة القروية تلك السياسات منحازة للرأسمالية الصناعية، وأخواتها فى المدن تشعر بان برامج الرفاهية للدولة - كمثل حجز المقاعد للطوائف المنبوذة والعشائر- تشكل خطرا على مصالحها.

التخصص الطائفي للمهنة:

بالرغم من وجود الاستمرارية فى المجالات السياسية والثقافية بين الطبقات المتوسطة فى الريف والمدينة، فان الحيز الاقتصادي جرب عدم الاستمرارية باقسى أشكالها. وبسبب التخصص المهنى عاشت الطبقة الصناعية أو التجارية حياة منفصلة. العقيدة الجينية التى طرحت على السطح قيادة تجارية مهيمنة، كانت بمنأى عن الزراعة. ليس من شك فى أنه على اثر استقلال البلاد جاءت شريحة كبيرة من الصفوة السياسية من الطبقات المتوسطة والعالية المرتكزة فى الريف، الاأن النخبة المهنية من أصل الريف ما زالت تنحدر من الطبقات فى قمة السلم الاجتماعي. لقد تمكنت الطبقات المتوسطة فى الريف من الاستئثار بنصيبها فى السياسة، الا أنها تخلف الطوائف الرفيعة فيما يتعلق الأمر بالحرف التقنية والمهنية أوالخدمات الادارية. ومن هنا تأتى المطالبة بحجز المقاعد للطبقات المختلفة. وفى ميادين الصناعة والاعمال ظلت الطبقات والطوائف فى أعلى الهرم الاجتماعى و وسطه فى الريف، تخلف المدنيين لا لسبب سوى أنه كانت تعوزها الخصائص التقليدية لكون الصناعة والتجارة من اختصاصات طوائف معينة.

الاتكال على الأراضي فى سبيل البقاء على الحياة والحفاظ على مستوى المعيشة الخاص بالطبقة المتوسطة والذى مازال متغيرا بفعل التغييرات الاجتماعية والثقافية، يجعل الأسر الفلاحية عرضة لضغوط مكثفة.. فبعد انقضاء جيل أو جيلين تغدو ملكية الأرض المزروعة فى الحدود المسموحة من قبل الدولة (أى بمساحة ١٥ -١٨ أكر من الارض)

متجزأة : ولانتفاء التأهيل لاتخاذ أعمال وأشغال من خارج المحيط الزراعي، فان الجيل الناشئ من الفلاحين يجد نفسه مائلا للهبوط وحتى السقوط الى مكانة الفقر. ومن هنا فان هذا الجيل يلجأ الى العنف والراديكالية السياسية. الفلاح فى بلدنا نادراما يقوم بجمع الأموال واستثمار الفائض منها فى الأعمال أو الصناعة : وهذا ما لم يحدث حتى فى البنجاب رغم كونها أولى الولايات الهندية فى تحقيق الثورة الخضراء. و ولايتا كوجرات ومهراشترا وحدهما شهدتا مثل هذه الاستثمارات ولكن فى أقل قليل من الحالات . وهناك أيضا بعض الشواهد التى توحى بوقوع ذلك التحول (من الزراعة الى الصناعة) ففى ولاية أندرابراديش نجد بعض الفلاحين خاصة من طائفتى كاما و ردّى المستقرتين فى وديان نهر الجوداورى قد تنقلوا - بسبب انشغالهم فى زراعة الخضار وغيرها من المنتجات التجارية - الى الانتاج الصناعي بصورة تدريجية. ومرورا بالمغامرات التجارية و العقارية. الا أن مثل هذه الحالات قليلة لحد الندرة. الحقيقة هي أن وجود فرص العمل خارج الزراعة، لاسيما فى الصناعة الزراعية و الخدمات والانتاج الصناعي والمهن الخ..، ضرورى اذا ما أريد للمجتمع والاقتصاد الزراعيين أن يواصلا نموا صحيا بالرغم من الثورة الخضراء ومما ترتب عليها من نجدة قصيرة المدة .. لقد سبق وأن الحياة فى القرية الهندية قد فقدت أية جاذبية خاصة بالنسبة للشباب من أهلها، كما أصبحت الحياة الاجتماعية فى الريف معرضة للتمزق من جراء الصراعات الناشئة عن السياسات القومية - الطبقية واقتصاده المثقل باعباء التضخم السكانى واختلال التوازن البنيوى. وللتغلب على هذه المشكلة يجب أن ترسم خطط مدمجة للتنمية المدنية - الريفية والصناعة الزراعية. وفى حالة غياب التخطيط المدمج عن حساباتنا فان دور الثورة الخضراء (والتى سبق وأن اصبح بريقها ضئيلا لأسباب مالية و تكنولوجية) قد يكون مقصورا على تأخيرأزمة المستقبل الاجتماعية والبنيوية.

الأزمة المدنية

بوادر الانشقاق الملموسة فى التجمعات الطائفية والطبقية على مستوى الريف، لها نظائر فى حالات المدن، وتتجسد فى الظروف التى يعايشها القطاع الصناعي فى المدينة الهندية. فى الفقرات السابقة استرعينا الانتباه الى ظاهرة الهجرات من القرى نحو المدن وخطورة عواقبها. وتقديرات اللجنة الوطنية حول التمدين بهذا الصدد بالفعل مثيرة على القلق بمجئ الربع الثانى من القرن الواحد والعشرين سيكون عدد السكان قد تجاوز رقم ١ مليار (وهو اكثر من سكان الصين) و ضغوطه على المراكز المدنية (خاصة المدن الرئيسية) ستغدو وراء الاحتمال. و بتراكم الازمة فى حالات المدن ، ستتكثف الازمة - فى أغلب الظن - فى القرى الهندية.

العواقب الثقافية المترتبة على التغيرات المذكورة هي الأخرى لاتكون عونا على تماسك النظام . صحيح أن الطبقات المتوسطة فى الريف والطبقات المهنية والمقاولة فى المدن قد أظهرت كفاءة لمسايرة الأوضاع واختراع البدائل، الا أن ذلك جاء مقرونا بتدنى قيم المسئولية الاجتماعية والرفاهية العامة والتقشف على المستويات الشخصية (القيم التى كانت فى صميم حركة التحرير بقيادة المهاتما غاندي). بخلاف أوروبا فان الطبقة المقاولة والمهنية فى الهند لاتستمد طموحاتها من اعتبارات الاثنية الخالصة ولا من الوطنية الاستهلاكية كما فى حالة اليابان.

روابط الأسرة والقرابة والمنطقة واللغة، والعلاقة مع القيادة السياسية والبيروقراطية، كانت لها أهميه مركزية فى نجاح المقاول الهندى فى كسب مدخل الى الأعمال والصناعة. على المستوى البنيوى أدت هذه الظاهرة الى اغلاق أبواب الأعمال على المقاولين الجدد، كما أنها أسفرت عن تواصل استمرارية التقليد فى عمل التحديث الاقتصادى للمجتمع .. الا أنه من عواقبها الفظيعة حقا أن اساءة استعمال الصلات السياسية التى ساعدت فى ظهور عدد كبير من الدور الصناعية، جعلت - فى نفس الوقت - المبادئ الخلقية بدون قيمة شرعية. ولكون مثل هذه الفرص والأشغال قد

تمت باستجابة الدولة فان الأخيرة وقفت وراء خلق ثقافة عديمة الوجهة، وغذت مذهب ابتغاء المنفعة غير خاضع لنظام أو قواعد... المذهب الذى نجده فى زمننا الحاضر يسيطر على الأعمال والمهنة والسياسة والتعليم ، ويتحكم فى النظام القيمي للطبقات المتوسطة فى المدينة والريف بوجه سواء، ونتيجته المنطقية هى أن الحياة العامة سمتها الرئيسية الفساد، والايدولوجيا عرضة للتهكم والاستهزاء.

الأمورآنفة الذكر خلفت تأثيرات عميقة على آداب العمل فى بلدنا. فالدولة انشئت لتولى دورها فى تحقيق الرفاهية العامة من خلال مبادراتها فى الحقلين الاقتصادى الاجتماعى وصارت تعتبر - عن خطأ - مؤسسة تنعم على المحتالين وتستبيح المحظورات، و توفر مجالا فسيحا للصعود فى السلم الاجتماعى عن طريق الاستئثار بالموارد العامة والثروات. انها دعمت عمل التوظيف دون آدابه ، مما أسفر عن الاقبال على الوظائف الحكومية ولكن ليس باعتبارها فرص عمل . إن حجز نسب معينة من الوظائف للطبقات المحرومة اقتصادا و اجتماعيا، سياسة صائبة و مشروعة لأن الهدف من وراء ها هو استعادة موازين القوى التى باتت طيلة قرون تعرقل دون نمو تلك الطبقات وتحسن أوضاعها، الا أن تلك السياسة أصبحت الآن تتحول - أو من شبه المؤكد أن تتحول فى المستقبل - الى نوع من الامتياز الوراثى -

الطائفية - صلاتها بالحرمان والقلق :

التطورات من أمثال ماسلف ذكره خلقت فى الهند فوضوية ايدولوجية بدون هدف أيدولوجي .. الأيدولوجيات تستمر حتى الآن فى البقاء، وتتسابق بعضها مع البعض لأجل الهيمنة. وفى هذا السياق يجوز بنا أن نخص بالذكر اثنين منها لأنهما تعكسان الأزمة التى تواجهها الهند فى الوقت الحالى ...أولاهما الوطنية، والثانية هي الطائفية، وكلتاهما ترتبطان بالكفاح فى سبيل الاستقلال منذ مدة طويلة . ايدولوجيا الوطنية التى أصبحت عديمة الاعتبار لفترة قصيرة من جراء الهزات الناجمة عن تقسيم البلاد ، استطاعت الحفاظ على حيويتها ، الا أن الطائفية تشكل تهديدا

خطيرا لبقائها. الطائفية بمفهومها الضيق والمقصور على الصراع والتعصب بين الطوائف الدينية، لاسيما الهندوس والمسلمين، تكون فى كثير من الأحيان صنيعة المجموعات والقوى الاجتماعية (المتمثلة بالطبقات التى صعدت حديثا الى وسط الهرم الاجتماعى في المدينة والريف) التى سبق وأن بحثنا ارتفاعها من أسفل السلم الى وسطه. العنف الطائفي يتفجر من حين لآخر فى مكان بوصفه مظهرا لتأليه الاقتصاد على اعوازه الجذور الاخلاقية، وفى مكان آخر كنتيجة للانتهازية السياسية .. أسسه لاتكون فى تمسك الفرد بالقيم الدينية التى كان لها دور هام فى الحفاظ على تقاليد التعددية والتسامح فى الهند طيلة أزمنة، والتى تستمر مصونة من الانهيار الكامل لغاية الآن. وبما أن الطائفية تتغذى من استغلال البؤس والقلق، عليه فانه يمكن احتواءها من خلال ادارة حكيمة لسياسات المساواة والرفاهية الاجتماعية لصالح الطبقات المحرومة من بين الأقليات الدينية.

والطائفية أيضا تكون تهديدا خطيرا حيثما تغدو فى اصطدام مع الوطنية. معلوم عن المجتمع الهندى أنه مجتمع تعددى، وانقساماته مؤسسة على القومية والديانة واللغة والاثنية والمنطقة، ولاجل ذلك فان العلاقات الوحدوية فى هذا البلد ظلت دائما تستمد من مقاسمة مسترخية لمجموعة من القيم المشتركة والمهارات المهنية والتقنيات والحرف والصناعات والروابط على مستوى السوق بالرغم من تباين الديانات واللغات وغيرها. وهذا ما يمكن أن نصفه بوحدة حضارية هندية مختلفة عن الدولة الأمة. ومن هنا نرى أن الهند باتت على مدى آلاف من السنين أرضا عاشت فى حضنها شعوب متعددة الديانات واللغات والثقافات فى تضامن... وحكامها المنحدرون من خلفيات دينية متعددة، أيضا احترموا تلك التقاليد وحافظوا عليها ... والى التقاليد نفسها يعود الفضل فى استقلالية المناطق وخضوعها للسيطرة المركزية بدرجات متفاوتة . هناك شواهد تاريخية وأخرى انثروبولوجية تشير الى ارتفاع درجات السيطرة المركزية على الأقاليم بمجئ الحكم المغولي، واحكامها اكثر فاكثر أثناء سنوات الحكم البريطاني. فحكم الاستعمار الانكليزي وما استحدثه من أنظمة مؤسسية كان لهما تأثير عزز فكرة الدولة الأمة المستمدة إصالة من الغرب. بالرغم

من هذا وذاك فان الدستور الهندى وثيقة فريدة .. انها ترجح الكفة نحو التمركز اكثر من ذى قبل، وتتضمن فى الوقت ذاته جوانب مرونة فيها كفاية لنزع المركزية عن محاور الحكم.

البنية الميدئية للوطنية التى يحميها الدستور، هي بنية دولة علمانية اشتراكية ديمقراطية وملتزمة بحماية حقوق الانسان بغض النظر عن اعتبارات الأصل والديانة والجنس. والنمو الذي شهدته البلاد منذ الإستقلال على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية قد تميز بخصوصيات جعلت من الاجماع على مقدمات النمو واستراتيجياته التطبقية يميل نحو الهبوط. عمل التعبئة على الصعيد الاجتماعي أسفر عن استفحال الصراعات الدائرة، الا أن التشققات لم تتبلور بعد على الخطوط الطبقية.. إنها تعم الانقسامات على أساس القومية والطبقة والديانات.

دفاعا عن التعددية:

فى ظل تلك الوضعيات جاء تنامى الطبقات المتوسطة بين كل من الهندوس والمسلمين يخلق قاعدة لدعم الايدولوجيا الطائفية واذاعتها. وقد لوحظ فى الآونة الأخيرة أن ذلك التطور أعطى زخمة لأحزاب سياسية ومجموعات طفيلية تبررالطائفية علنا . انهيار شعبية حزب الكونجرس وظهور التيارات الأصولية المتصاعدة فى الدول الاسلامية، والتى فسرها الطائفيون الهندوس والمسلمون خارجة عن سياقها، من الأمور التى شحذت التعصبات الطائفية. هذا الوجه من أوجه الطائفية ومضاعفاته كانت ـ اذا ما تناولناها فى السياق البنيوى ـ أشدخطورة ومداومة. الجانب الطائفي هذا لا يكون مؤسسا على فوران العواطف الذي يتفجر فى العنف الطافى بفعل المصالح المغرضة، وانما تكون له مدلولات أوسع و أعمق منه . انه يشكل تهديدا لتصور الحضارة التى باتت التقاليد الهندية تربيها منذ آلاف السنين، والتى يكون أحد مظاهرها التعددية والتسامح ازاء العقائد الدينية وأساليب الحياة المنوعة. ذلك كله مع العلم بأن الأصولية الدينية تعكس أيضا استنكار الشرق للأنموذج الغربى للعصرية.

هذا التوجه الدينى يتخذ صورة الطائفية لدى امتزاجه بالسياسة ، ويتولى على عاتقه مسئولية سنّ القوانين الخاصة بالوطنية وبالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، ولفشله فى إيضاح سبل تتبع فى ظل مثل تلك الايدولوجيا لمعالجة قضايا دولة علمانية وديمقراطية، فان استجاباته ازاء ها تكون غامضة ومشوبة بالضبابية. الطائفية من هذا النوع يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة للهند التى مازالت فى مسعاها للتحول الى الدولة الأمة بالمعنى الواقعي. الأمة لاتكون دولة كمثل تصميم معماري متكامل، بل انها عبارة عن عمل تكوّن. والأصولية الدينية بتجسيدها الطائفي من شأنها أن تفسد الطريق على ذلك العمل، وتعرقل دون تكوّن الدولة - الأمة علمانية النظام.

يجوز أن يميل أحد الى اعادة هذه الأزمة - معظمها ان لم يكن كلها - الى المنهاج الذى اخترناه لأغراض التنمية منذ استقلال الهند، لكن مثل هذه الاستنتاجات فى رأينا تبدو خاطئة ان لم تكن مغلوطة ومضللة . التنمية لاتسيرفى خط مستقيم.. انها عبارة عن عمل رجعى . ولو أخذنا الخيارات المتوافرة مع ما فرضته البنية الاجتماعية من الحدود والاعتبارات التاريخية بعين الحسبان لوجدنا أن النموذج التخطيطى المقترن بمبادرة الدولة، كان هو الخيار الأفضل. كون العمل التنموى قابلا للتواصل أمر يطرح نفسه تاريخيا، وبالطريق ذاته فى الغرب أيضا، وينبغى لنا أن ننظر اليه بمراعاة الاعتبارات التاريخية. هناك دروس مستقاة من تاريخ التخطيط سبق وأن تبدت للعيان. ومنها مثلا: مصدا قية نزع التمركز ، وتورط عامة الناس والجماعات التطوعية فى العمل التنموى والدور الحاسم الذى يلعبه التعليم (خاصة تعليم المرأة و محو الأمية) فى عمل التنمية ، والحاجة الى التخطيط المدني - الريفي المدمج، وتطوير تسهيلات البنية التحتية، والتصنيع بمراعاة البيئة. وان الحاجة من خلق فرص العمل فى الريف والبلديات الصغيرة، و ضرورة التحرك بسرعة لتحسين ظروف الحياة فيها،أيضا من الأمور التى اكتسبت اعترافا مديدا فى الوقت الراهن. بيد أن الكثرة الكاثرة من الابداعات المطروحة آنفا، مرتبطة بعمل التخطيط برباط العضوية

التغير، الصراع والمرونة المجتمعية:

الوضعية الاجتماعية الراهنة فى الهند تطرح على السطح عملين متضاربين بعضهما مع البعض... أولا : انها تخلق توترات من خلال مجموعة موسعة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على القومية والطبقة والاثنية والديانة الخ...وقد لوحظ منذ فترة أن الهموم الايكولوجية بمدلولاتها الجنسية والطبقية صارت تبرز بمحاذاة العمل التنموي، وتتخذ بعد أهمية متزايدة. ومن ناحية أخرى فان عمل التغيير نفسه يساهم فى تقوية مسلسل من الروابط الاجتماعية التقليدية مؤكدا بذلك الطريق أن هناك فى المجتمع الهندى مرونة كامنة فى طبيعته تمكنه من التوافق مع التناقضات هذه القابلية للتوافق والمرونة الاجتماعية تتجذران - فى غالب الظن - فى العمق الحضارى للمجتمع و فى الوعي الجماعي لشعب الهند(انظر واى . سينغ، الصفحات : ١٢٨ -١٤٨) وعن المؤسسات الاجتماعية التى أظهرت مرونة وقابلية للتوافق مع قوى التغيير والتحديث، فهى : القومية والعائلة والديانه والديمقراطية. هذه المؤسسات التى فسرت - حسب مقاييس علم الاجتماع الغربي - بكونها تجسيدا للتشبث بالتقليد ، وعرقلة - لذلك السبب - تحول دون اللحاق بركب العصرية، قد حققت ملاءمة مع عمل التغيير الاجتماعى الحديث فى ا لهند .. فالقومية قد تغيرت وتحولت الى جمعيات قومية، فيما لعب النظام العائلي دورا محوريا فى كل من تحقيق الثورة الخضراء فى الريف، وتنامى الرأسمالية التعاونية على مستوى المدينة. وعن الديانة فان الهندوسية والاسلام(أهم الديانات فى الهند) لم تكونا عقبة فى طريق التنمية الصناعية والتجارية. ومعلوم عن الديانتين الجينية والسيخية انهما ساهمتا فى التحديث الاقتصادى للمجتمع مساهمة ديناميكية والديمقراطية التى قيل عنها انها نظام يستحيل أن تتعمق جذوره فى المجتمع الهندي المغلوب فى أمره بالتقاليد، هي الأخرى استطاعت أن تعمق جذورها فى المجتمع ذاته. ولا مجال للانكار بأن عمل الانتخابات هو الآخر أحدث ثورة فى الوعى الشعبي.

صحيح أن قوى التغيير التى تتفاعل بها الهند فى الوقت الحاضر، تتميز باستمرارية وتواصل ، الا أن هناك مجالات شهدت ابداعات نوعية. التوترات الثقافية والاجتماعية والسياسية المنبعثة من اعتبارات القومية

والاثنية ومن سياسات المطالب التى تشتغل بها مجموعات المصالح المتكاثرة فى زمننا، أصبحت جزء ا من هذا العمل منذ بزوغ فجر الاستقلال، لكن المهم فى الأمر أن البعد الثقافى لعمل التغيير قد اتخذ أهمية خاصة فى الآونة الأخيرة، ذلك مع العلم بأن هذا البعد لاينعكس فقط فى مساعي المنبوذين والأقليات والنسوة لتثبيت هوياتها ، وانما الأهم منه أن الثورة فى حقل الاعلام ومعها الاعلام الالكتروني والاعلام المطبوع تضيف ابعادا جديدة الى هذا العمل. كما أنه و بحدوث زخمة فى التنمية الاقتصادية، مفروض أن تشتد مظاهر عدم المساواة الاجتماعية، لكن الأخطر منه أن تغطيتها الواسعة فى وسائل الاعلام تسفر عن تحول التصورات عن عدم المساواة الى نظريات متطرفة شتى . اذن فهل يمكن للمجتمع وقابليته للتوافق والمرونة أن يصمد فى وجه التوترات الجديدة والناشئة عن عمل التغيير ؟

ما دامت هذه التوترات والصراعات تعكس نفسها فى اطار النظام المؤسسي القائم والموهوب بالمرونة، فانه يمكن ابقاء ها فى حدود الاعتدال وحتى احتواء ها من خلال المصالحة. الحقيقة هى أن المصالحة والطرق المؤسسية المخترعة من حين لأخر، تكون استراتيجيات مؤثرة لتدبير التوترات فى المجتمع الديمقراطي .فى الماضى نجحت الهند اكثر من مرة فى تنفيذ ترتيبات المصالحة، لكن المطلوب فى الظروف الراهنة أن تعطى المناهج المؤسسية المخترعة زخمة جديدة اذا ما أريد للصراعات المستجدة أن تعالج معالجة سليمة . واستراتيجية نزع التمركز و تعبئة المنظمات الغير حكومية، من شأنها أن تكون خطوات أولى على هذا الطريق. فى العقود الماضية لو حظ تقدم طفيف فى اتجاه هاتين السياستين. والمرجو أن يكون الحكم عن طريق البنشايت - كما هو متصور حاليا - اداة مؤثرة لتنفيذهما متى ما يتم تطبيقه بصورة كاملة. وللعلم أيضا بأن الدور المتعاظم الذي تلعبه المجموعات التطوعية والمنظمات غير الحكومية فى تعبئة الجماهير لاحقاق التغيير، هوالآخر اكتسب زخمة فى الآونة الأخيرة، و الضرورة تفرض الاستمرار فى نفس الاتجاه مستقبلا. هناك مجال للأمل بأن تكون هذه التحركات عونا على تحقيق هدف التغيير الاجتماعى مقترنا بالعدالة الاجتماعية فى عموم الهند.

تعريب: فريدالزمان الكيرانوي

الشعر العربي الحديث في سورية

(نظرة اجمالية على بعض أعلامه)

بقلم: الدكتورمحمد إجتباء الندوي

قصة الشعرفي سورية ليست قصة جديدة وحديثة، فان سورية وبالأحرى بلاد الشام معروفة منذ القدم بطبعها الشعري و روحها الأدبي وجمالها الفطري، بلاد الشام بلاد الشعر و السحر و الجمال، و بلاد حب وعشق و غرام وهيام ، حب للطبيعة،و عشق للفطرة، و غرام با لفن و هيام بالشعر والأدب،

فكل من خطا خطوة نحو هذه البلاد منذ أن نعرف التاريخ نراه يندهش من مناظرها الجميلة الأخاذة الساحرة و بخضرة غوطتيها الشرقية و الغربية الممتدة إلى أراض خصبة واسعة، تقر العيون و تثلج الأفئدة، وتبهج القلوب ومن بساتينها المثمرة وحدائقها الغنّا ومنتزهاتها الرائعة ومزارعها المثرية الغنية و مصايفها المريحة الممتعة الخصبة يرتاح و يسكن و يرتع ويلعب فيها كل من ضاق ذرعا من حر المدن و سموم الصحراء يتمتع بأنهارها السبعة المتدفقة المترعة، و مياهها الصافية النقية العذبة وأثمارها اليانعة الجنية الحلوة وفواكهها الرطبة الشهية الصحية، و أكلاتها اللذيذة المشبعة و دبكاتها الشعبية المنعشة، و يتغنى مع عنادلها الجميلة المتغردة وحماماتها و يماماتها الآمنة المطمئنة ، و أما جبلها الشامخ الأبى " قاسيون" فهو مثال الصبر والثبات والرباط و حمى السكان من الغارات و الحوادث وويلات الزمن، يحكي قصص الدهر و يقول : إنه خلقه الله عزو جل وتدامن أوتاد الأرض منذ أن خلقها تعالى، و على قمته وقع أول حادث قتل لبني آدم فقد قتل قابيل أخاه هابيل، وحينما رأه جثة هامدة تحير و لم يعرف

كيف يواري سوءة أخيه فحمله على أكتافه و الدم يقطر على قدميه ولا تزال حمرة الدم، مبعثرة هنا و هناك، و هناك على جبل قاسيون التجأ فتية الكهف إلى مغارة لاتزال آثارها باقية، وهى أحاديث تحتاج إلى الدراسة والبحث و التحقيق، يقول أهل دمشق إن مدينتهم أقدم مدينة عمرت في الدنيا، وهى روضة من الجنة اقتطعت منها لسكن جدنا آدم و حواء لكى لايشعرا فجأة با لوحشة و الغربة.

وأما شعب بلاد الشام فشعب محب وفي ودود مضياف، مرح فرح فخور، قانع آمن مطمئن ، يعطف على أبناء ه و غربائه على السواء ، متعاون متناصر متعاضد مع كل من يمد يده ليجد العون و التآزر.

في مثل هذه الأجواء الهنيئة الرغيدة تفتقت الألسن و العقول، وتفتحت القرائح والقلوب، فكان الشعر وكان الأدب، و كان الجمال وكان الفن، فمن غابر الزمن تغنت بشعر ساربه الركبان واهتز به الرجال والنسوان وابتهجت به الجبال و الأنهار و الوديان.

وأنشد حسان بن ثابتؓ فقال:-

لله درّ عصابة نادمتهم	يوما بجلق في الزمان الأول
يسقون من ورد البريص عليهم	بردي يصفق بالرحيق السلسل

و تغنى به احمد شوقي فقال:-

آمنت بالله و استثنيت جنته	دمشق روح و ريحان و جنات

ولو أننا لم نقف على الشعر و دواوينه في بلاد الشام قبل أن تفتح أبوابها و قلوبها للإسلام و العرب المسلمين؛ و إن وجدت فقطوف لانستطيع أن نقرر بها عن شعر ها و أدبها ولكن الشاعر الجاهلى مر بها وأقام وتغنى في ربوعها، ثم تحولت الخلافة إلى دمشق فالتف الشعراء حول بلاط الخلافة كالأخطل و جرير و الفرزدق و لهم جولات و صولات ونقائض في ميادين الشعر، لسنا بصدد ذكرها، و قد أنجبت سورية وبلدها الصغير "المنبج" آباعبادة البحتري في العصر العباسي ففاق

وتفوق، و المنبج نفسه قدمت للدنيا المعاصرة شاعرين عظيمين لهما مكانة مرموقة في عالم الشعر وهما عمر ابوريشه و محمد منلا غزيل، و ان نسينا فلا ننسي أبافراس الحمداني شاعر بلاط سيف الدولة الحمداني و ابن عمه و نغمات أبي الطيب المتنبي في حلب الشهباء.

ولكن حديثنا الآن حديث الشعر الحديث في سورية بخاصة سورية الحالية التي هي صارت دولة صغيرة بعد الاستقلال من الإستعمار الفرنسي والانفصال عن الخلافة العثمانية، فيمكن أن نوزع هذا العصر منذ مائة سنة أو يزيد و يقل كما وزعه الأستاذ سامي الكيالي :

١ـ الغيبوبة. ٢ـ فجر الاصلاح. ٣ـ بدء اليقظة. ٤ـ التفتح والانطلاق.

أما الغيبوبة فكانت نتيجة طبيعية لعصر الانحطاط والتخلف الذى مُنى به العالم الاسلامي بعد سقوط بغداد أو بالأحرى توقف العرب والمسلمين وتخاذلهم عن تسيير دفة الرقى و التقدم إلى الأمام في ضوء الكتاب والسنة و شغلوا بالترف و البذخ و أصابهم الوهين فانحطوا وانهاروا وغطوا في سبات عميق، ولم يوقظهم إلا مدافع الأفرنج و قذائف الاستعمار و انقراض الخلافة الاسلامية، وعهدئذ طلع فجر الاصلاح فأيقظهم رجال عاهدوا الله تعالى أن يعودوا بأبناء جلدتهم إلى ماضيهم التليد المشرق و يهدوهم الى المستقبل الوضاء الزاهر وهم السيد جمال الدين الأفغاني، و الشيخ محمد عبده و الشيخ عبدالرحمن الكواكبي، والأمير طاهر الجزائري، و عبدالكريم الريفي والشيخ محمد السنوسي و الشيخ محمد بن عبد الوهاب و الأسرة العلمية الدينية المرتبطة بعتبة الامام ولي الله الدهلوي وكان السيد احمد خان قبسا من قبساتها النيرة ، مع بعض الغيوم التي طرأت عليه.

فكانت اليقظة وكان التفتح و الانطلاق نحو العلم و الأدب والشعر والدين و الدعوة والفكر.

وبدأت بوارق اليقظة في سورية وأ سست مطبعة في حلب الشهباء قبل أن ينشئ نابليون المطبعة الشهيرة في مصر يقول الدكتور عمر الدقاق:

" أسس البطريرك اثناسيوس الرابع الانطاكي أول مطبعة في الشرق في مستهل القرن الثامن عشر ثم انتقلت إلى لبنان وعرفت بمطبعة الشوير". (١)

و قال نقلا عن الأستاد جرجي زيدان: إن سعيد بن محمد الحلبي أسس المطبعة الحلبية في عام ١٧١٢م.(٢)

وكذلك أصدر رزق حسون الحلبي أول جريدة فياستنبول سنة ١٨٥٥م (باسم مرآة الأحوال) ثم أصدر الشيخ عبدالرحمن الكواكبي وهاشم العطار جريدة الشهباء عام ١٨٧٧م،

و برز من الشعراء الرواد الذين عرفوا في بداية القرن الثامن عشر هم: الشيخ امين الجندي، رزق الله حسون الحلبي و جبرائيل الدلال الذي قال:

فلِم الخضوع لذى البغاة و مالها   عجبا تتيه بتاجها وقضيبها

فالجيش من أولادنا لقتالها   والبذخ من أموالنا لمعيبها

هيّا إنهضوا وبطردها اجتهدوافقد   ساد الدمار وعم من تخريبها

والواقع أن الشعر العربي الحديث في سورية لم يبرز في صورة حديثة ناضجة حيوية له أصالة و ذاتية إلا بعد أن طلع فجر القرن العشرين وبعد أن عمت الفكرة الأدبيةبفضل جهود عمداء الشعر و الأدب التي تخمرت في واحة دارالكتب الظاهرية و المجمع العلمي العربي الذي كان بأول الأمر شعبة للترجمة و التاليف أسست إثر تأليف الحكومة العربية فيأواخر خريف سنة ١٩١٨م ثم حولت هذه الشعبة إلى "ديوان المعارف" و عين الأستاذ محمد كرد علي رئيسا لها في١٢/شباط ١٩١٩م و فوض اليه الاشراف على أمور المعارف و التأليف وتأسيس " دار الآثار" و العناية

بالمكتبات، و بالأخص"دار الكتب الظاهرية" انقلب هذا الديوان بأعضائه الثمانية ورئيسه إلى" مجمع علمي" في ٨/حزيران سنة ١٩١٩م و عاهد على أن ينظر في اصلاح اللغة و وضع الفاظ للمستحدثات العصرية و تنقيح الكتب واحياء المهم مما خلّف الأسلاف والتنشيط على التأليف والتعريب(٣) و كان بجنب هؤلاء بعض العلماء و البارزين في العلم والدين والشعر و الأدب يوقدون مشاعل الشعر و الأدب على يقظة وبصيرة و كفاءة منهم الشيخ سليم الجندي و الشيخ عبد القادر المبارك و الشيخ جمال الدين القاسمي الذين كان لهم نصيب أوفر في القفزة الأدبية و الشعرية في سورية لا يجحد ولا ينكر، و لا ينسى أبدالدهر.

ولكن شعراء سورية فى ذلك العهد كانوا ينهجون في أساليبهم وقواعدهم و قرض أنواع الشعر منهج شعراء مصر أمثال امير الشعراء احمد شوقي و حافظ ابراهيم و خليل مطران و شعراء العراق مثل جميل صدقى الزهاوي و معروف الرصافي، يقول الاستاذ احمد الجندي:-

" كانت سورية قبل بدء القرن العشرين الحالي عالة فى الثقافة الأدبية والانتاج الفنى على مصر و مرتبطة بها ارتباطا أدبيا وثيقا، ولعل هذا الارتباط كان من عوامل الوحدة القومية ولبيان قوة هذه الرابطة الفنية، لابد أن أذكر أن الشعراء الذين كانوا يحتلون الصدارة الأدبية في نهاية القرن التاسع عشر مثل شوقي و حافظ ومطران، هم الذين كانوا يمثلون الشعر العربى فى كل الأقطار العربية وبالنسبة لكل الدراسات الأدبية في تاريخ الحركة الثقافية مع اضافة الرصافي والزهاوي و الكاظمي من العراق، أما في سورية فقد" كان الشعر مفقودا على وجه التقريب الامن بعض الارهاصات والمحاولات التى سرعان ما كانت تنطفئ بعد أن تومض ايماضة خفيفة كابية، كما كان أدباء لبنان منصرفين إلى اللغة ووضع معاجم مما كان له اثر كبير في حفظ التراث العربي، ولكن فن الشعر لم يكن ظاهرة مؤثرة فى الوسط اللبناني الا

بعد أن ظهر شعراؤه الأفذاذ الجدد من مثل بشارة الخوري، وشبلى الملاط، و وديع عقلش، وظهرت الحركة السياسية الجديدة في البلاد العربية، تلك الحركة التى أخذت على عاتقها انعتاق العرب من نير الأتراك. (٤)

وبالطبع لايمكن أن نوافق على كل مايكتب ويؤرخ الأدباء والمؤرخون المحدثون في البلاد العربية، فان القومية والبعث العربي والانعتاق من نير الأتراك كلمات وألفاظ طالما رددها الاستعمار وأعوانه ولا يزال البعث العربي على أساس القومية و الدم و العرق و التراب حلما يراود خيالهم و أذهانهم و قد شاهدوا نتيجة وحدة مصر و سورية و ذاقوا مرارتها و لم تدم الا أقل من سنتين لأنها قامت على مصالح مادية سياسية بحتة وهؤلاء الكتّاب القوميون يغمضون عيونهم عن الحقائق الجلية الباهرة بأن الاسلام وحده حباهم المجد والكرامة والعظمة والسيادة، والأتراك حرسوا حماهم و دافعوا عن ديارهم و كيانهم وأعراضهم مئات السنين لأنهم كانوا مسلمين و لأنهم كانوا يحبون العرب ويحترمونهم ويسهرون على المقدسات الإسلامية التي توجد في بلاد العرب ومَن من الناس ليست له عثرة و ليست له كبوة و ليست له خطايا و زلل و هناك مِن العرب المؤمنين من يعترف بخدمة الأتراك و يقدر جهودهم، يشير إليه أحد الكتاب فيقول :

"كانت هناك فئة تتعاطف مع الحكم التركي لأنه دولة" " الخلافة وبقايا العظمة الاسلامية وكان يمثل هذا التيار الأمير شكيب ارسلان ، ومحمد كرد علي و بدرالدين النعسانى الذي يخاطب الأتراك بقوله:-

أحبكم حب من يدرى مواقفكم   فى خدمةالدين والاسلام والحسب

مهما يكن من هنات بيننا فلنا   معكم على الدهر عهدغير منقضب

وكان الاستاذ عمر ابو ريشه يعتب على أعوان الاستعمار والاستبداد الذين سيماهم " الانتهازية" قبل أن يعتب على الاستعمار نفسه :

لا يلام الذئب في عدوانه   إن يك الراعى عدوالغنم

وقد كانت مساهمة كبيرة فعالة للحركة الاسلامية فيالعالم العربي كله في اليقظة و التنوير وإنعاش الأدب و الشعر كما سنرى فى نماذج شعرية لبعض الشعراء الفطاحل مثل الأستاذ عمر بهاء الاميرى والأستاذ محمد محمود الحسناوي و أما الشعراء الذين ذاع صيتهم و كافحوا وناضلوا وساهموا في انهاض الشعر و الأدب و الثقافة أحصاهم الأستاذ احمد الجندي و سامى الكيالي والدكتور عمر الدقاق و غيرهم كما يلي: الأستاذ : محمد البزم، خير الدين الزركلى، و شفيق جبرى و خليل مردم بك و بدوي الجبل و عمر ابو ريشه و نزار قباني و بدرالدين الحامد و رفيق فاخوري، يقول عنهم الأستاذ الجندي:-

"تسعة من الشعراء الموهوبين لكل واحد منهم لون ونفس" خاص به ولكل شاعر منهم يمثل اتجاها فنيا هدته اليه عبقريته و قادته فى طريقته سليقته. (٥)

هذه هى قائمة الشعراء نفقد فيها اسماء شعراء فطاحل أمثال الأستاد عمر بهاء الأميري و انور العطار و الذين جاؤا من بعدهم لم يكن شعرهم أقل تاثيرا و أقل سحرا و جمالا و فنا من شعر اولئك الأفذاذ الذين ذكروا في القائمة لأسباب و سيكون لنا حديث عنهم فيما بعد باذن الله تعالى.

لا يسعني المجال هنا أن أتحدث عن جميع الشعراء الذين ذكرنا هم ولكن سأتحدث عن اثنين أو ثلاثة منهم على سبيل المثال.

فان الشاعر الذي ثار على الاستعمار و زلزل آقدامه و آقض مضجعه نفى عن البلاد، وكان موهوبا ذا قدرة شعرية قوية وكفائة أدبية نادرة ترك تراثا ضخما في الشعر و النثر وأحسن وأجاد ألا وهو الأستاذ خيرالدين الزركلى نعرفه جيدا بكتابه"الأعلام،، وله دواوين شعر و مؤلفات أخرى، لوانقطع الى الشعر وحده لكان أكبر شاعر في عصره بفنه و جماله و شعره و تأثيره ، فتغنت بشعره دمشق و سورية كلها و حاربت الاستعمار الفرنسى بايحاء من نغماته، ولد في بيت علمى و دينى بدمشق عام ١٨٩٣م (٦) وتربى وتثقف فيها، و تعلم اللغة الفرنسية فى كلية لائيك في بيروت، و ارتبط "الرابطة الأدبية" التي أسسها الأستاذ محمد كرد علي و بدأ يخدم العلم

والأدب و الأمة و الوطن، و أصدر جريدة " المفيد" كان يكتب فيها افتتاحية و مقالات تقذف ناراً و قذائف على الاستعمار الفرنسي والانكليزي، وتفتقت شاعريته فكان له لون و أسلوب روع الاستعمار و خوفهم و احتل الجنرال الفرنسي غورو دمشق فانتقل الزركلي إلى عمان ومنها إلى فلسطين، فحكم عليه بالاعدام غيابيا فلما سمع عن هذا الحكم الجائرنظم قصيدة ، إليكم بيتان منها:

نذروا دمي حقدا عليّ وفاتهم أن الشقي بما لقيت سعيد

الله شاء لي الحياة و حاولوا مالم يشأ و لحكمه التأئيد

بقي الزركلي في فلسطين قلقا مضطربا متألما على ما يحدث في وطنه من قبل الفرنسيين من الدمار و الفتك و البطش وكانت حركة التحرير تقاوم الاستعمار، والزركلي يناصره من الغربة و يشجعها بشعره و كتاباته إلى أن توقدت شعلة التحرير في عام ١٩٢٥م من الجبلين الدروز والعلويين و الحوران فأثارت الفرنسيين و انتقموا من سكان دمشق الآمنين نساء و أطفالا و شيوخا وأقاموا مجزرة أدمعت العيون دماً، و نظم أحمد الشوقي قصيدته رثاء على هؤلاء الأبرياء أذكر أبياتا منها:

سلام من صبا بردى أرقّ ودمع لا يكفكف يا دمشق

اذا رمن السلامة من طريق أتت من دونه للموت طرق

بليل للقذائف و المنايا وراء سمائه خطف و صعق

اذاعصف الحديد احمرّ افق على جنباته و اسودّ افق

و سمع خير الدين الزركلي عن هذه المجزرة وعن هذه المأساة المفجعة فلم يقر له قرار و بكى قلبه و أدمعت عيونه و تحولت الدموع إلى أبيات تسللت إلى دمشق فازدادت ألما و حزنا و حماسة و شهامة، يقول أديب العربية الكبير و الكاتب الاسلامي العظيم الأستاذ علي الطنطاوي في"ذكرياته" أنه كان آنذاك طالبا جاء إلى المدرسة صباحا فرأها متغيرة يسودها حزن وغضب وسخط، كان أصغر طالب سنا في المدرسة و لكنه أجرأ و أرفع صوتا، كان مندهشا" بهذا المشهد إذ ناوله أحد الأساتذة ورقة فقرأها

ولم يملك أن صعد مصطبة و بدأ ينشد تلك الأبيات بقوة و حماس و صوت جهوري فأقام الدنيا وأقعدها، أغلقت المدرسة وألقى القبض على بعض الأساتذة و الطلبة من قبل السلطة الفرنسية الحاكمة يقول الأستاذ الطنطاوي : إن قصيدة خير الدين الزركلي أقوى وأعمق تأثيرا من قصيدة أحمد الشوقي، لأن المأساة كانت مأساة الزركلي و الفجيعة فجيعته في أهله و ذويه.(٧)

يقول :-

الأهل أهلي والديـار دياري — وشعاروادي النيربين شعاري
إن الدم المهراق في جنباتها — لدمي و ان شفـارها لشفـاري
دمع لما منيـت بـه جارٍ هنا — ودمي هناك على ثراها جـاري
يا وامض البرق اطمئن و ناجني — ان كنـت مطلـعا على الأسـرار
ما ذاهناك فان صوتا راعني — والصوت فيه جفـوة الاذعـار
النـار مـحـدقة بجلق بعد ما — تركت (حماه) على شفيرهار
تنساب في الأحياء مسرعة الخطا — تأتي علـى الأطمـار و الاعمـار
والقوم منغمسون فى حمآتها — فتكـاً بـكل مبرّء صبــار
الطفل في يد أمه غرض الأذى — يرمى وليـس بخائـض لغمـار
والشيـخ متكئ علـى عكازة — يُرمـى ومـا للشيـخ مـن أوزار
صبرت دمشق على النكال لياليا — حرم الرقاد بهـا علـى الإشـفار
لهفي على المتخلفين برحبها — وكيف الفرار ولات حين فرار
يترقبون الموت فى غـدواتهـم — واذا نجـوا فالموت فى الاسحار

إن القصيدة ملأت قلوب القانطين رجاء و أملاً و نفخت في قلوب الشعب السوري المناضل روحا جديدة قوية انطلقت إلى الحرية والاستقلال و أخيراً انتزع الحرية من نير الظلم والاستعمار الفرنسى الغاشم، و لكن الزركلى نفى من فلسطين أيضاً من قبل السلطات الانكليزية

و التجأ إلى مصر و أنشأ مكتبة وبدأ يُعد فى عام ١٩٢٧م موسوعته "الأعلام" و أكملها فى سنة ١٩٥٧م في عشرة مجلدات ضخمة، و ألف كتبا أخرى وانتخب عضوا فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة و المجمع العلمي العربي بدمشق ، و وجه اليه الملك عبد العزيز آل سعود دعوة للقدوم إلى المملكة العربية السعودية ليجعله مستشارا عام ١٩٣٤م و ألف هناك سيرة الملك بعنوان " الوجيز فى سيرة الملك عبدالعزيز" ليس الكتاب سيرة رجل فحسب بل هو وقائع عهد بكامله ، و تألق الزركلى نجما فى سماء الشعر والنثر والسياسة و الاجتماع و العلم و الادب إلى سنة ١٩٧٦م ثم أفل ، وقضى حياة حافلة كتابة و نقدا و خدمة و تضحية و فداء ، كان ينتمى إلى مدرسة القدماء المعتدلين و ينهج منهج أحمد شوقي فى الشعر.

عمر ابو ريشه :. و أختار شاعرا آخر ينتمى إلى المدرسة الواقعية فى الادب ، من أهدافها الاقتراب إلى الحياة والحكاية عن مشاكلها و مسائلها وآلامها وأفراحها بالحفاظ على الشعر العربي هيئة و صورة و قاعدة ثابتة وهو الأستاذ عمرابوريشه، و يعتبر الأستاذ ابوريشة من الشعراء الرومانسيين فيه الروح الملوكية و الاعتزاز بالنفس و الافتخار بتراثه التليد و الانتفاع من الجديد الطريف.

ولد الأستاذ عمرابو ريشه فى سنة ١٩١٠م (٨) ببلدة " المنبج" بلد الشاعر العباسى أبو عبادة البحترى فى سورية لأن أباه كان قائمقام البلدة من قبل الخلافة العثمانية، فعاش فى بيت الحكم و المال و الثروة كانت أسرته انبثقت من الحى القديم بنى طئ، قبيلة الشعر والأدب و الجود والسخاء، و كان عمر متحليا بهذه الخصائل الحميدة طيلة حياته، كانت دراسته عالية يعرف اللغات العربية والتركية و الفرنسية ، والانكليزية وكان قد ترك ديوانا فى اللغة الانكليزية ايضا ولم نقف على أنه كان قد قرض الشعر فى اللغتين التركية و الفرنسية ! ذهب بعد أن تخرج فى الجامعة الامريكية بلبنان لينال شهادة الكيمياء فى انكلتره عام ١٩٣٠م ولكن الشعر والأدب و الدعوة الى الاسلام جعله يؤلف حلقة فى مسجد لندن ويترك الكيميا وينتقل إلى باريس و أخيرا يعود إلى حلب و يساهم في تحرير البلاد، لم يطمئن من سياسة زعماء البلاد بعد الإستقلال فينتقد

ويشير عليهم بأمور لم تحظ بالقبول. مع ذلك عينته الحكومة السورية سفيرا لها، فقضى فترتين في بلادنا الهند، ارتبطت بيني و بينه وشائح الاعجاب بشعره وخلقه ، فدعوته مرة إلى حفلة النادي الأدبي بالجامعة الملية الإسلامية بدلهي. فجاء و ألقى قصائد جميلة و أبياتا من ملحمته الشهيرة عن الاسلام و تاريخه، هز النفوس وأبهج القلوب، كان شاعرا قديرا موهوبا ساحرا بحروفه وكلماته و معانيه و أهدافه و القاءه القاء عجيبا يسحر سامعيه و قال عن مآثر و آثار الهند قصائد منها تاج محل وكهاجوراؤ، كان أبو ريشه يقدم بشعره صورة حية متحركة لكل موضوع يتناوله و يحرك العواطف و يهز النفوس بحيث يجعلها تساير و تعايش مع الشاعروذالك من قدرته النادرة القوية في صوغ الشعر و قرضه، لذلك يعتبر من أكبر شعراء العصر شعراً و نقداً و مادةً و تصويراً و فناً، اقرؤا معي أبياتا من شعره يقول بعد الاستقلال من فرنسا:.

يا عروس المجدتيهى واسحبي
في مغانينا ذيول الشهب
لن تري حفنة رمل فوقها
لم تعطر بدماء حر أبيّ

يذكر أمته فيقول:.

أمتي، هل لكِ بين الأمم
منبر للسيف و القلم
أتلقاك و طرفي مطرق
خجلاً من أمسك المنصرم
ألإسرائيل تعلو رأية
في حمي المهد و ظل الحرم
رب " وا معتصماه" انطلقت
ملّ افواه البنات اليتم
لامست أسماعهم لكنها
لم تلامس نخوة المعتصم

أمتــي ! كــم صنمــا مجـدتــه
لــم يكــن يحمــل طهــرالصنــم !
لايــلام الــذئــب فــي عـدوانــه
إن يــك الــراعــي عــدوالغنــم
فأحسبــي الشكــوى فلــولاك لمــا
كـان فـى الحكـم عبيـد الـدرهم

و يقــول عــن كـهاجـوراؤ:.

مــن منكمــا وهــب الأمــان
لأخيــه، أنــت أم الــزمـان
شقيــت علــى أعتــابـك الغــارات
وانتحــرت، هــو ان

ويقـــول:

كاجــراو ! عفــوك ، ليـس لـي
منــي علــى حلمــي إئتمـان
أولــى فــأولــى، أن تمــوت
طيــوفــه خلــف الجـفــان
كــاجــراو !! لــولا العجــز
و الحــرمــان ، مــا كــان الجبــان

لو كان المجال يسعني لبقيت أكتب عن الشعر السوري الحديث الحلو العذب فانه شعر عن بلد طالما عشت بين ظلاله الوارفة سنوات ونهلت من منابعه العلمية والأدبية، و الآن أعرج إلى نوع آخر من الشعر بايجاز لم يجد عناية و لفتة و اهتماماً من مؤرخى الأدب المعاصرين لأنهم مع قيمته الشعرية الأدبية الرائعة غضوا الطرف عنه، و فيه الروحانية والربانية والطهر و الصفاء و الصدق والواقع واقع الحياة التى يعاشها الشعب العربيوالاسلامي اليوم وهو شعر الاستاذ عمر بهاء الأميري الذي ولد في حلب الشهباء (مدينة سيف الدولة الحمداني وابي فراس الحمداني والمدينة التي غرد فيها ابو الطيب المتنبي أجمل قصائده) في سنة ١٩١٨م

و تلقى دراسته الابتدائية والثانوية فيها ومنها ارتحل إلى باريس فاختص في جامعة سوربون الأدب و فقه اللغة و عاد إلى الوطن فالتحق بكلية الحقوق بجامعة دمشق و نال شهادة المحاماة، و بدأ حياته مديرا للمعهد الاسلامي بدمشق درس فيها الأدب والاجتماع والحضارة و حظى بحب الطلاب و الدارسين ، ثم مارس المحاماة والقضاء فكان مثال المحامي والقاضي في الدفاع و القضاء والعدل و احقاق الحق و ابطال الباطل، ومن ثم عين سفيرا للبلاد في باكستان وهناك تعلم اللغة الأردية وقرأ شعر الدكتور محمد اقبال و تأثر به ، و بذل أقصى جهده لنشر اللغة العربية في باكستان ثم نقل سفيرا إلى المملكة العربية السعودية فكان سفيرا نشيطا عمل لخير بلاده و النصح للعرب و المسلمين و عاش في رحاب الحرمين الشريفين الطاهر و تمتع بنفحات قدسية مباركة، و عاد إلى بلاده لينقطع إلى البحث و الدراسة و الدعوة و التوجيه الإسلامي، و كان يهتم بشئون العرب و المسلمين و بخاصة قضية فلسطين التي اشترك في الجهاد عام ١٩٤٨م وكان في الكتيبة التي كادت تحتل تل أبيب لكن الخيانة و الغدر من قبل الإستعمار و أذنابه حالت دونه و أخيراً سافر بدعوة من المملكة المغربية إليها ليكون أستاذ الأدب و الحضارة و التيارات الحديثة في جامعة فاس و دار الحديث الحسنية بجامعة القرويين ،فأفاد و أنتج و خط قلمه السيال و قلبه المتفتح الشفوق مؤلفات و دواوين وهي من أروع ماكتب في الموضوع بهذا العصر، و توفي في شوال الماضي بالمملكة العربية السعودية و دفن بالبقيع رحمه الله رحمة واسعة.

الأستاذ الأميري حظيتُ بلقائه في دمشق بمصلى العيد عام ١٩٥٧م و أنا في ملابس هندية فحدثني با للغة الأردية السليمة الفصيحة فاستغربت و علمت فيمابعد أنه الأستاذ الأميري كان سفيرا فى باكستان، رأيت فيه الخلق النبيل والحديث الحلوا لعذب و الحنان و الحب و الأخوة الاسلامية الصادقة ثم قرأت له و سمعت منه قصائد جميلة و مقطوعات عظيمة رائعة وكان ابنه البار الأخ الفاضل الشاعر الأستاذ احمد البراء الأميري زميلا لى وجارا و أخا وصديقا لا أنسى فضله وكرمه و أخلاقه العالية الفاضلة، كثيرا ما جلست معه و استفدت فى بيته العامر مع و الده الجليل الأستاذ الأميري

رحمه الله، كان الأستاذ عمر بهاؤ الأميري من أعظم الشعراء في هذا العصر وله عشرون ديوانا مابين مطبوع ومخطوط، منها مع الله، ألوان طيف، من وحي فلسطين، أشواق و اشراق، ابى وامى، ملحمة النصر، الأقصى، فتح القمة.

يتجلى في كل بيت من شعره و مقطوعة من ديوانه الفن الرفيع والجمال البديع، و الروحانية الشفافة، و القدرة الشعرية النادرة قل مانجدها في شعر معاصريه، فان الشعر الذي قرضه الأستاذ الأميري كان صدى لقلبه ملؤه الحب والود و التجربة النفسية و الهمسات القلبية الجياشة، و اقرؤا معي يقول:.

كلما أمعن الدجى و تحالك شممت في غوره الرهيب جمالك
و تراءت لعين قلبي برايا من جمال، آنست فيها جمالك
وترامي لمسمع الروح همس من شفاه النجوم يتلو الثنالك
و اعتراني توله و خشوع و احتوانى الشعور أني حيالك
ماتمالكت أن يخر كياني ساجدا واجدا، ومن يتمالك؟(٩)

تعبيرات رائعة جميلة تتألق في ألفاظ تكون أوتارا تترنم و تتنغم وتناجي الخالق الذى يخضع الشاعر ساجدا له مناجياً، وهى ألفاظ طريفة وخيالات غريبة، يقول الأستاذ القاضي عبد الرحمن الأرياني :.

" *إن عيون القلوب، ومسامع الأرواح و شفاه النجوم ، استعمالات جديدة و تعبيرات جميلة*". (١٠)

من مميزات جمال التعبير و فنه للأستاذ الأميري أنه يأخذك معه بقصائده و مقطوعاته إلى متحف فيها أجرام و رسوم و صور و لكنها حية تتحرك و تتفاعل معك و أنت تراها كأنها معك تمشى و تجري و تناجى وتناغى، و تشعر بأنك مع أشياء بديعة نادرة جديدة لم تعثر عليها من قبل، و يشير اليها الاستاذ القاضي الأرياني فيلخص مظاهر الإجادة و الإبداع

في شعره و يركز على النقاط التالية:-

" التجديد في الفكرة، الواقعية في الفكرة و الأسلوب و التجربة، التجديد في الصورة والمعاني و القالب، ملاحظات متفرقة" ففي الفكرة نلاحظ الصفاء الروحي، و السحر النفسي، والسمو يتحول إلى ايمان و روحانية رقيقة رفاقة ترتفع عن الماديات بعيدة عن النفور و الشقاء، وقريبة من الملائكة و أرواح الصالحين و الصديقيين ، يقول:-

أيّ سرّ يؤدي بدنيا حدودي　　　كلما همت في تجلى سجودي

كيف تذر و سبحان ربي قيودي　　　كيف تجتاز بي وراء السدود

كيف تسمو بفطرتي و وجودي　　　عن مفاهيم كوني المعهود

كيف ترقى بطينتي و جمودي　　　في سماوات عالم من خلود (١١)

يشعر الأستاذ الأميري القارئ معه بهذا السمو و الراحة والطمأنينة والفرحة و الهناء تحت ظلال الايمان الوارفة، يعتبر الشعراء المحدثون والأدباء المعاصرون بأن الشعر لابد أن يكون فيه التجديد و التركيز على الواقع و وقائع المجتمع و مشكلات البيئة و الحكاية عن التجربة و،و، و إلى ذلك فاننا نرى في شاعرنا الأميرى كل هذا و أكثر من هذا حينما نقرأ دواوينه فيحكى عن التجديد، عن الواقع ، عن المجتمع ، عن فلسطين عن مشاكل الأمة، عن التجربة و عن نفسية القارئ والبيئة وقد أسهب الأستاذ القاضي الأرياني في بيانه وايضاحه فقال " أما التجديد و الإجادة في الصورة و المعاني و القالب، فاننا أولا نعني بالصورة والكلمات التى نقل بها الشاعر أحاسيسه و الجمل و التعبيرات التي صورلنا بها تجاربه، ونستطيع أن نؤكد من أول وهلة أن الشاعر مجدد في هذا الجانب كل التجديد، فمن الناحية الموسيقية نجد لكلماته رنينا موسيقيا عذبا، ونجد لها انسجاما و تكاملا حتى إنها تكون معا سمفونية عذبة رقيقة، ومن الناحية الايحائية نجد لكلماته ايحاء جميلا و اثرا في النفس عميقا يصعب تفسيره وتصويره، و فى كثير من الأحيان يأتى الايحاء الجميل فى كلمات الشاعر لكونها مستعملة فى القرآن الكريم ، فقد ترسخت معانيها فى النفوس

وتمكنت روعتها فى القلوب، ومن هنا يكون الأثر فى نفس القارئ والسامع:.

مع الله في الفلك المستطير وفي الشمس تجرى إلى مستقر
مع الله في البحر ملح أجاج مـع اللـه فـى سلسبيـل النهـر
مـع اللـه في نسمـات الـريا ح اللواقح تخطر بين الشجر (١٢)

و شاعرنا الأميرى عاش المجتمع المعاصر و أدرك الأخطاء و الأوزار والأحزان فأشار و نبه و عاتب ونصح و حذر أمته و أمةالاسلام و بخاصة بفلسطين و قضيتها و النكبة و مكائد الأعداء و قد رأها بأم عينه فنظم قصائد وصدرت باسم " من وحى فلسطين" فصورها فى قصائده كأنها ماثلة بين يديكم وهو لايضاهيه شاعـر في عصـره بهذا الفن و التصوير بحيث يشعر القارئ أو السامع بأنه في فلسطين و قضيتها قضية هو بالذات يقول:

"فـلسطيـن" يـا آيـة اللـه فـي الوجود، و يا روضة من سناء
مقام " الخليـل" و عـزالمقـام و جلّ" الخليـل" ابو الأنبياء
وحضن "البتول" و محـرابهـا ومهد " المسيح" صفىّ السماء
و مسرى رسول هُدى العالمين و معـراجـه الفـذ يعلو العـلاء

و يقول مخاطباً بفلسطين حينما سمع عن العدوان عليها بحرقة و لهفة

يا " فلسطين" يا تراث النبوة يا لسان المجد الأثيل المُفوّة
لا يَضرك العدوان مهما تمادى إن هذا العـدوان مبعث قوة
أمـة العـرب في ركابك هبـت تُلْقِمُ العَـاتى الزنيـم عُتوّه
والأبـاة الـكمـاة تهتـز ثأرا كـلمـا معـرج الـرسولّ تَأوّه
فَافقئ البغى في عيون ذويه سوف يحميـك يعرُبىّ المروّة

كان الشاعر العبقرى الفذّ فى الجزائر يشارك عيد الجهاد، و صادف نفس اليوم ذكرى حريق المسجد الأقصى فقال مرتجلا الأبيات التالية:.

يُجلجلُ الحـق و الأكـوان آذان بأن آيـة هـذا النصـر ايمان
صوت من الله قد أملىٰ إرادتـه فهب يسعى لها شيب و شبان
كان الجهاد عريقا فى ضمائر هم كما تفاعل فى الأعماق بركان
فحين نـادى أذان الله واشتعلت وغىّ، تلا حـم ايمـان و كفـران
وحصحص الحق فى الميدان وانطلقت كتائب الله حتى اندك طغيان (١٣)

"إنها تجارب الشاعروأحاسيسه عايشها فتجلت فى شعره في أروع وأبدع ما ترُسمها ريشة الفنان و المصور كأنك تراه و تشاهد وهى ماثلة أمام عينك.

و ختاماً أزين كلمتي هذه بانطباع استاذ فاضل يربطه مع الشاعر الأستاذ الأميرى رابطة الأخوة و الدم و الزمالة والمولد و الموطن، وهو شاعر موهوب قدير مطبوع بارع أستاذنا الفاضل الدكتور عبدالقدوس أبوصالح أستاذ الأدب العربى فى جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالمملكة العربية السعودية ونائب رئيس رابطة الأدب الاسلامي العالمية:

" يبدوذلك فى دواوينه (الأستاذ عمر الأميري) الكثيرة المنشورة" والمخطوطة، و فى طبيعة شعره و سماته المميزة، بل يبدو فى حياته الخاصة واضحا لكل من كان قريبا منه ، فقد كان يرسل شعره على سجيته، و يرتجله أحيانا ارتجالا، و ربما كنت أهاتفه فيقول : " اسمع هذه الأبيات التي تبادرت لساني الآن، و كأنما عناه ابو العتاهية عندما قال عن نفسه:

" لو شئت أن أجعل كلامي شعراً موزونا لفعلت"

وقال: " و أخيرا فلنقل فى هذا الشاعر العظيم و الأميري النبيل أبى البراء ما قاله الثعالبي من قبل فى الأميري النبيل شاعر حلب القديم أبي فراس" اللهم ارحم تلك النفس الزكيّة". (١٤)

الهوامش :

١- فنون الأدب المعاصر في سورية ص ١٢
٢- المصدر السابق ص ١٢
٣- مجلة المجمع المجلد ٢ الجزء ١٢ ص ٣٥٤،
٤- شعراء سورية ص ٧-٦
٥- نفس المصدر ص ١١
٦- ذكر الأستاذ أحمد الجندي بأنه ولد في سنة ١٨٩١م
٧- ذكريات ج ١
٨- و قال الأستاذ الجندي أنه ولد في عام ١٩٠٨م
٩- ديوان مع الله ص ٥١
١٠- ملحق صحيفة الرائد ص ٣١
١١ - سبحان ربي الأعلى ص ٩٧
١٢- ديوان مع الله ٣٢، و ملحق الرائد ص ٣٠
١٣- من وحى فلسطين ص ١٥٠
١٤- الأميري كما عرفته ، الصحوة ص ٩٠ - ٨٦

القصــة :

تعريفها، و عناصرها، وأنواعها

بقلم : الدكتورشفيق أحمد خان الندوي

القصة بمعناها العام عبارة عن السرد و الإخبار، وهي كأداة للمتعة، قديمة قدم الإنسانية نفسها في اللغة العربية و في معظم اللغات الحية: إلا أنها لم تبق على حالها في العصر الحاضر بل و إنها تطورت تطورا ملحوظا فاحتلت مكانة عالية و مرموقة في الآداب العالمية، وأصبحت سيدة الفنون النثرية ومرآة للمجتمع و وسيلة للتعبير عن الحياة بتفصيلاتها و جزئياتها، و من أبرز وظائفها معالجة المشكلات النفسية و الاجتماعية و تصوير المجتمع و حكاية آلامه وآماله. و لقد حلت القصة محل الشعر حاليا وصارت بمثابة ديوان العرب لدى كثير من المثقفين فإنهم يعتبرونها صورة للتاريخ و يقولون إن الفرق الوحيد بينهما هو أن القصة إنما هي صدق وصواب غير أسمائها و أزمانها بينما التاريخ هو علم مليء بالأغلاط والأكاذيب ماعدا الأسماء و الأزمان المذكورة فيه، هذا بجانب و بجانب آخر فإنها تؤدي دورا مهما في التربية و التعليم و لاسيما في تقوية اللغة وتحسين القدرة على التعبير و تنمية المهارات اللغوية العامة ولذلك فإنه من الواجب أن نهتم بدراسة القصة وماهيتها دراسة متأنية.

فالقصة لغة هي تتبع أثر أو آثار و ذلك لأنها مشتقة من قص يقص قصا وعلى ذلك قص عليه الخبر أي حدثه به و قص أثره أي تتبعه شيئا فشيئا وكما قال جل و علا في سورة القصص: قالت لأخته قصيه. و يقال

خرج فلان قصصا في أثر فلان أي مشى خلفه متبعا لآثارهما قصصا. فالقصاص إنما هو يتقصص خطا على بساط الرمال و في مسارب طريقه للحياة حتى يعرف كيفية مصير الأقدام .(١)

أما اصطلا حا فإنها حكاية نثرية طويلة أو قصيرة تستمد وقائعها من الخيال أو من الواقع أو منهما معا: و ذلك بموجب مفهومها الفني الخاص في العصر الحديث بصفتها وليدة العصر. ولها عناصر وأنواع ذات أصول مضبوطة. و يمكننا أن نقول أن القصة في أدبنا العربي الحديث ترجع إلى مصدرين أولهما عربي قديم يتمثل في قصص القرآن و ألف ليلة وليلة والمقامات وغيرها وثانيهما غربي حديث إثر احتكاك الشرق بالغرب وتأثره بالآداب الغربية. و يحددها النقاد بأنها حكاية حوادث و أعمال وتصوير شخصيات بأسلوب مشوق جذاب ينتهي إلى غاية مرسومة تنطوي على عناصر معينة ولا تستوي حتى تتوافر لها تلك العناصر و نشرحها كمايلي:

عناصر القصة شروط جودتها:

١ – المضمون أو الحدث :

وهوا المادة أو الحكاية التي تتألف منها القصة، يبدعها المؤلف من خياله عموما أو مما وقع له في الحياة أو عرفه بطريقة من الطرق و يقدمها بصورة ممتعة.

٢ –الأشخاص

يقصد بهم الأشخاص والأبطال الموجودون في القصة و قد تكون الشخصية من الحيوان كرمز يصف عما وراء ه من شخصية إنسانية تستهدف من ورائها العبرة أو الموعظة كما في كلية ودمنة و القصص التعليمية الأخرى.و يجب توفر شروط في الشخصية لكونها ناجحة في القصة وهي كا لآتي:

ا) أن تكون بعيدة عن التناقض.

ب) و تكون حيوية و فعالة مؤثرة و متفاعلة مع الأحداث و متطورة

بتطورها من أول القصة إلى آخرها و تؤثر في تصوير موقف من المواقف.
ج) و يوجد فيها صراع أو احتكاك فيما بينها و بين الآخرين.(٢)

٣ – البيئة

والمراد بها الزمان و المكان و الجو العام المحيط بها. يخضع الكاتب شخصياته للبيئة التي تتناسبب و مثال ذلك رواية "زينب" لهيكل التي يستهدف من خلالها تصوير بيئة ريفية من حلال حب ساذج قروي بسيط.

٤ – الهدف من القصة:

ولابد لكل قصة جيدةمن هدف مكنون مع المتعة و الجمال تسعى إلى تحقيقه، يدير الكاتب قصته حوله، و تتجلى من حلالها وجهة نظر في الحياة وتفسيره لها و نقده كذلك، و الفنان القدير يحرص كل الحرص على سلامة قصته من الناحية الفنية إلى جانب مراعاته الهدف الجيد لأنه بذلك يكون أشد تأثيرا و أقوى فنا.

٥ – أسلوب القصة:

هو عنصر حيوي و مؤثر أشد التاثير في القصة و المراد به طريقة الكاتب في استخدام كلماته و جمله و تراكيبه حقيقية كانت أو مجازية، فما لم يكن للقصة أسلوب مميز موافق لأذواق القراء أو المتلقيين، لم تكن القصة ناجحة. وعلى ذلك فإنه يجب أن يسأل الكاتب نفسه: من سيقرأ هذه القصة وما مستواه اللغوي و الأسلوبي و الثقافي، و هل يستطيع أن يفهم و يستمتع بالأسلوب الذي استخدمه؟ و ذلك لأن الأسلوب يلعب دورا مهما في جذب انتباه المتلقي إلى قراء ة القصة و تحبيبها إلى الجماهير و المراد به عادة اللغة ويمكن استخدامها في أساليب مختلفة مع المحافظة على الفكرة مثلما قام أحمد نجيب بتبسيط بعض حكايات كليلة و دمنة و نشرها عن دار الشرق بيروت و القاهرة، بكتيبات جميلة، وكان قد تم عرضها على يد عبدالعليم إبراهيم في كتابه الموجه الفني من قبل ، بأسلوبه الخاص مثل حكاية سلحفاة و بطتين و مغامرات الأسد والأرنب و نحوهما.

٦-الحبكة:

الحبكة معناها اللغوي هو الشد و الإحكام و تحسين أثر الصنعة في الثوب و إجادة نسجه، و التحبيك: التوثيق و التخطيط و قد وصف الله السماء بالإحكام فأقسم : و السماء ذات الحبك (الذاريات :٧). والحبكة كمصطلح أدبي عبارة عن إحكام بناء القصة و مفهومها أن تكون حوادث القصة و شخصياتها مرتبطة ارتباطا منطقيا يجعل من مجموعها وحدة متماسكة الأجزاء ذات دلالة محددة وهي تتطلب نوعا من الغموض الذي تتضح أسراره في وقتها المناسب[٣]. إنها طريقة المعالجة الفنية التي يجريها الكاتب على المواد بواسطة خطة تعرف بالسياق و تبتدئ عادة :مقدمة و تنقل منها إلى الحادثة و العقدة ثم تصل إلى الحل و الخاتمة.

و حبكة القصة و صوغها بمراحلهاالثلاث يجب أن تراعى فيه القواعد الآتية:

أولا: التوازن في مراحل القصة،

ثانيا: الوحدة الفنية وترابط عناصرها،

ثالثا: أن تكون الشخصيات طبيعية،

ورابعا: عدم صراحة، قدر المستطاع . و الأفضلية للتلميح ولا سيما إذا كانت للكبار حتى يترك للقارئ أو السامع مجال للتفكير و التخييل لمعرفة ما وراء هذه الاشارات من معان.

خامسا : أن يكون الحوار بين الأشخاص طبيعيا و مؤثرا بدون تناقض.

سادسا : يجب ألا تكون الفكرة التي يعالجها الكاتب في قصصه مصبوغة في قالب موعظة أو حكمة بل يجب أن تكون مطوية في غضون الحوادث والسرد غير الملموس بالكلام المكشوف و لك هو الفرق بين القصة والمقالة.

سابعا : تجنب الابتذال في الأسلوب.

وثامنا : توفر عنصر التشويق [٤].

أنواع القصة :

اختلف الآراء في تصنيف القصة لدى الأدباء و النقاد في اللغة العربية ولم تتحدد أنواعها لدى العرب و السبب في هذا أن معظم النقاد العرب لم يحددوا حيثيات القصة و اعتباراتها و ذكروا أنواعها بدون تحديد ناحية الاعتبار. وإذا حاولنا تصنيفها تصنيفا دقيقا وجدناها منقسمة إلى ثلاثه أقسام من حيث الاعتبارات الثلاثة وهي:

١ـ من حيث المواد و المضمون،

٢ـ من حيث غلبة عنصر من العناصر الفنية،

٣ـ ومن حيث الشكل و المظهر،

أولا: من حيث المواد والمضمون

فلها أنواع بعضها كما يلي:

أ-القصة الواقعية:

تشتق حوادثه إلى حد كبير من البيئة و تتسع دائرته بالتدرج و قد تؤخذ من حوادث التاريخ التي تتوفر فيها النزعات التعليمية والتهذيبية والخلقية المناسبة لكبار السن على وجه الخصوص.

ب - القصة الرمزية:

التي تصوّر الحياة بطريقة لبقة على ألسنة الطيور و الحيوانات نحو قصص كلية و دمنة.

ج - القصة الخرافية:

و فيها قصص خيالية مصدرها الغرابة مثل قصص ألف ليلة و ليلة، تناسب الصغار و لكن ينبغي للقاص أن يجتنب ما يفزع الطلاب الصغار، من أعمال مزعجة تؤدي إلى اضطرابات نفسية ووقوعهم فرائس للجبن أوالانهيار.

د- القصة الفكاهية :

وغايتها دفع السآمة و الملل، و يمكن استغلالها في الدعاية للسلوك الطيب المطلوب و التنديد بالعادات الرذيلة و التنفير منها.

هـ - القصة الاجتماعية:

وهي التي تعالج مشكلة اجتماعية أو تصور إحدى بيئاته و تتسع للنواحي العاطفية و تصوير النزعات الانسانية و رسم المثل العليا وتصوير المجتمعات الفاضلة.

و- القصة التأريخية :

التي تشتق موادها الرئيسية من التاريخ في أزمانها أو أسمائها أووقائعها.

ثانيا : القصة من حيث غلبة عنصر من العناصر الفنية:

أنواعها من هذا الاعتبار كما يأتي:

أ- قصة الحوادث :

ومن ضمنها المغامرات و الرحلات والقصص البوليسية والرمانطيقية و غايتها الرئيسية هي التسلية و الإمتاع.

ب- قصة الشخصيات:

بدون تعيين بطل محوري محدد نحو رواية زقاق المدق لنجيب محفوظ أو ثلاثة رجال و امرأة للمازني.

ج- التمثيلية :

وهي نسيج محكم من الحوادث والشخصيات مع فروق أساسية بينها و بين قصة الشخصيات و على سبيل المثال:

١ـ تكون الجملة في قصة الشخصيات واسعة حرة بينما تكون في التمثيلية مركزة و متماسكة.

٢ ـ يبدأ العمل القصصي في النوع الأول بشخصية واحدة ثم يشيع ليصبح صورة من المجتمع بينما العمل في النوع الثاني لا يمكن أن يبدأ إلا بشخصين أو أكثر حتى تتوفر عناصر الصراع ثم تتجه الأحداث نحو بؤرة واحدة تتجمع فيها ثم تبدأ في الانطلاق منها.

٣ ـ تكون الشخصية في النوع الأول ثابتة والبيئة متحركة متنوعة وعلى عكس ذلك في القصة التمثيلية.

٤ـ تعرض قصة الشخصيات نماذج و صورا كاملة من الوجود بينما يعرض القصة التمثيلية صورة من التجارب الانسانية الحية، يمكن تمثيليها على خشبة المسرح.

د–قصة البيئة :

وهي عبارة عن قصة خاصة بزمان أو مكان و من ضمنها قصة الأجيال كثلاثية نجيب محفوظ و كذلك قصة الفترة الزمنية المعينة كعودة الروح لتوفيق الحكيم أو قافلة الزمان لعبد الحميد جودة السحار.

ثالثا : من حيث الشكل و المظهر :

اختلفت آراء أدباء العرب في تعيين الأنواع القصصية من حيث الشكل والمظهر يصنفها محمود تيمور في أربعة أنواع وهي الحكاية، والأقصوصة والقصة والرواية(٥). وعز الدين اسماعيل يراها منقسمة إلى خمسة أنواع وهي الأقصوصة، و القصة القصيرة، و القصيصة، و القصة، والرواية(٦). و جوزيف الهاشم و زملاؤه يقسمونها إلى أربعة أنواع وهي الحكاية و الأقصوصة و القصة و الرواية ولا يرون فرقا بين الأقصوصة والقصة القصيرة(٧). و يصطلح أحمد أمين على أن تسمى القصة ما كانت قصيرة و الرواية ما كانت طويلة و المسرحية ما كانت رواية تمثيلية(٨).

أما محمد يوسف نجم فعنده قصة عبارة عن أقصوصة و قصة فحسب ويطلق كلمة قصة على رواية زينب (لهيكل) أيضا.(٩)

و لا شك في أن هؤلاء الأدباء النقاد على حق و صواب ولدى كل واحد منهم حجج و براهين ولكن الدارس في الأدب القصصي قد يرتبك بهذه الخلافات ولا يجد طريقا وسطا في تحديد الأصناف القصصية وأجناسها المتنوعة. وذلك لأن الخلافات تشوش العمليات التربوية والنفسية ولذلك فإن العكوف عليها قد يعوق سير التعلم و التعليم فلنكتف بهذا القدر.

ولو تصفحنا مصادر عربية و إنجليزية أصلية و راجعنا إلى مفهوم كلمة القصة عصريا لوجدناها ترادف الفن القصصي أو العمل القصصي (Fiction)بدون تحديد الأجناس القصصية و أنواعها الفنية الدقيقة ولها كا لعادة نوعان رئيسيان شهيران فحسب(١٠) وهما:

أولا : القصة القصيرة

بما فيها الأقصوصة، و تتضمن الحكاية، إذا لم يكن في عرضها اهتمام بقواعد الفن القصصي الحديث و شروط جودتها بدقة(١١).

وثانيا: الرواية أي القصة الطويلة.

كفانا عهدا بهذين النوعين من القصة في عملية التعليم و التعلم ولانحتاج إلى مزيد من الخوض و الدقة الفنية . و الأمورالمهمة التي يجب أن نراعيها في استخدام القصة لتنمية المهارات اللغوية هي رعاية الفروق الفردية والنفسية والطبيعية بين صغار التلاميذ و راشديهم و كبارهم، و الاهتمام بأطوار النمو القصصي عند عرضها كا لنص وفقا للنمو العقلي و الوجداني للطفل و المراهق و الراشد و الكبير، مع اختيارطريقة مناسبة في تعليم العربية كلغة ثانية بواسطة القصة وفقا للظروف والميول والرغبات والإمكانيات.

المراجع

(١) راجع المعاجم المتداولة بما فيها:

أ- خليل الجر: معجم لاروس، باريس ١٩٧٣ (مؤسسة لاروس) ص ٩٥٣

العربية ١٩٧٣م ج٢ ص٧٣٩

ب - لويس معلوف : المنجد، بيروت (دارالشرق) ١٩٧٣م ص ٦٣١

عن عبد الحميد جودة السحار: القصة من خلال تجاربي الذاتية ص ٧٦)

ج -ابراهيم مدكور و زملاؤه : المعجم الوسيط، القاهرة(مجمع اللغة

(٢) عزيزة مريدن : القصة و الرواية، دمشق (دارالفكر) ١٩٨٠م ص ٢٨ (نقلا

(٣) أحمد نجيب فن الكتابة للأطفال، القاهرة(دارالكاتب العربي)١٩٦٨م ص ٢٥

(٤) محمود تيمور : فن القصص، القاهرة(مكتبة الآداب) (دون تاريخ)ملخصا .

(٥) نفس المصدر السابق ص١٠٠

المعارف) ١٩٤٦ج ١ ص ١٥٠

(٦) عزالدين اسماعيل:الأدب وفنونه،القاهرة (دارالفكر العربي)١٩٧٦م ص٣٣٧

(٧) جوزيف الهاشم و زملاؤه : المفيد في الأدب العربي، بيروت (وزارة

(تصحيح لفظ الأقصوصة بمعنى القصة القصيرة)

(١١) (٨) أحمد أمين:النقد الأدبي، القاهرة(مكتبة النهضة المصرية)١٩٦٣م ص ١١٦

(٩) محمد يوسف نجم : فن القصة، بيروت (دارالثقافة ١٩٧٤م ص ١٠

(١٠) محمد شوقي أمين: الألفاظ و الأساليب، القاهرة ١٩٧٥م ص ١٥٩

HARRY SHAW : DICTIONARY OF LITERARY TERMS, NEW YORK, 1972 (Mc GRAW - HILL BOOK CO) . PP 159

حركة التحرير في الرواية الهندية باللغةالا نجليزية

بقلم: البروفسور أنيس الرحمن

كانت.... و لا تزال.... العبودية و الحرية بكل ما لهما من دلالة، من أهم نقاط الدراسةفي أيامنا. و قد شاهدنا في الأعوام الأخيرة انتشارا لم يسبق له نظير لمواد الدراسة على الموضوعات التي تتعلق بالاستعمار و عدمه . وشعورا بالحقيقة أن ثلاثة أرباع من الناس الذين يعيشون في عالم اليوم تم صياغة حيواتهم بتجربة الاستعمار، فقد دار هناك نقاش كثير حول القضايا الخاصة القومية و التنغيل و الفطرية و اللغة و التاريخ و الوطن والغربة. و ان آداب الدول الافريقية والكاريبية و الهند و سنغافوره والجزر في الباسفكية الجنوبية و أستراليا و كندا و نيوزيلندا تقدم لنا ظلالا مختلفة للتجربة الاستعمارية بصور واضحة مليئة بالحماس و قد تم تدقيقها تدقيقا نقديا دقيقا في الماضي القريب، و بهذه الخلفية يمكن لنا أن نضع حركة التحرير في الروايات الهندية باللغة الانجليزية و نستفيد من دراستها و بذلت هنا محاولة في هذا الاتجاه ، وذلك عن طريق فهم القيود الفنية للرواية الاجتماعية السياسية أولا، و ثانيا عن طريق تقييم بعض الروائيين و اهتماماتهم الأساسية مع الإشارة إلى أعمالهم المعروفة.

كيف يمكن خلق أدب من التاريخ؟ وقد نال هذا السؤال أهمية لا بأس بها في الدراسات الأدبية الراهنة. و الأمر الذى حمل النقاد على ايجاد صياغات نظرية في جانب وفي الجانب الآخر كان سبب تدقيق النص بمنظور حديد تماما. و يمكن أن يقال ان في الروايات ذات الاعتبارات السياسية و الاجتماعية تقدير قليلا "للتجربة" إذ أنها نسيج خيال فقط

وربما تتأسس على دعاية. و ان مثل هذه الأعمال تعني....أساسا.... بالمواقف بدلا من الأشخاص و أحوالهم الخاصة، و انهم يشرحون المواقف بدلا من أن يتركوها إلى حكم القارئ. و ان هذه الوجهة قد تبدو خاطئة في التحليل النهائي و يمكن أن يقال بأن مثل هذه الأعمال لا ترضخ تحت وطأة الأيدولوجية أو الدعاية التي يعتقد بها الكاتب. والحقيقة أنه لم يبق أهمية زائدة للرؤية الأوروبية القائلة بالحكاية التقليدية والهيكل الأيبيزودي والبطولة الفردية. و ان رواية ما بعد الاستعمار الجديدة هى قصة الفرد وعنصره كذلك ، و انها تعيد خلق إطارات خاصة بها للزمان والمكان حيث تلعب فيهما الرؤى و المواقف أدوار الأبطال و الطبقات و يبدوأن الفن يقوم بتحديد حركة الرواية أيضاً.

وهذا يبعثنا على الاعتقاد بأن الأفكار السياسية و الاجتماعية لم تعد عائقا في سبيل الكاتب المبدع، وفي الحق إنه يبدو أنه يحاول أن يحصل على قوته الإبداعي من التجارب التي تحكم شئون المجّتمع والذين يعيشون فيه فان الكاتب يرى أن استخدام تلك التجارب لجلب فوائد فنية تحمل أهمية أكثر بالنسبة إلى ليّها لتتلائم و التزامه الفكري، ومن هنا من المحتمل أن تزداد عظمة الرواية بدلا من أن تكون محدودة على قصة لبطل واحد وان الكاتب حينما يكتب رواية سياسية اجتماعية فإنه يفرض على نفسه تحديات أكبر لكتابة تاريخ عنصر من جديد ومن اللازم أن يكون ذلك التاريخ ذا جذور متأصلة في الحقيقة.

و هناك جانب آخر يجب أن نعير له اهتمامنا . ان كاتب رواية سياسية اجتماعية، بالمقارنة مع كاتب رواية ذات قصة واحدة، يجد بين يديه مصادر عديدة من الممكن أن يستقي منها مواده : منها مذكرات وذكريات و تاريخ ذو تسلسل زمني ووثائق وسجلات رسمية و ما إليها . وعليه أن يغربل و يزن ويوازن بحذر و حيطة حتى يمكن له أن يستخدمها بطريقة تجعل قصته موثوقة بها و ذات تأثير، كما يجب على الكاتب الروائي أن يعالج مصادره الثانوية المذكورة أعلاه بطريقة يستطيع من خلالها أن يحولها إلى مجموعة و يخلق من جديد تاريخ زمان و مكان خاصين و هذا ما

يبرر قول إي ـ ام ـ فوستر بأن القصة أصدق من التاريخ بأنها لا تعتمد على الدلائل فحسب، و كل منا يعلم بتجربته أن هناك شيئا وراء الدليل والسؤال الذى نحن مطالبون بالرد عليه نهائيا هو عما نحن ، قراء الأدب، نرغب في قراء ة روايةاجتماعية سياسية تعكس حيوية الكاتب الروائي الخيالية أو في قراء ة حكاية صحيحة محضة للقيم الاجتماعية و السياسية التى تم غربلتها من مصادر عديدة للحياة و الزمان، والجواب الواضح هو أن الرواية يجب أن تكون رواية أولا و آخرا و ينبغي أن تكون مصدرا لتوسيع رؤيتنا عن الحياة. و اعطائنا متعة المواجهة للتجربة فى نفس الوقت.

والروايات التي نعتزم على البحث عنها هنا تندرج طبعا تحت القائمة السابقة. وهذه الروايات تؤكد على الجغرافيا النفسية لأناس اشتركوا في مسرحية الحياة خلال فترة محدودة من الزمن، و لا يخلو من المتعة أن نلاحظ أن الحركة التحريرية في الرويات الهندية في اللغة الانجليزية قد تم إعادة خلقها من وجهتين مختلفتين و ان الأفكار التى عبرعنها الكتاب الهنود الانجليز (واستخدام هذا التعبير لتعيين الهوية نظرا إلى سهولتها) كانت معارضة تماما للموقف الذى تبناه الكتاب الانجلو الهنود فبينما السابقون قاموا بتنمية رؤية متعاطفة مع ظروفهم، اختار اللاحقون أن يكونوا غير متحيزين و قاموا بالإعراب عن اهتماماتهم العرقية بنبرات واضحة، الأمر الذي يطرح قضية قراء ة الاستراتيجية و لكنا لسنا مهتمين بها في هذا الوقت بل نود أن نأخذ فى اعتبارنا هنا بعض الروائيين الهنود فحسب و نقوم بتقييم مساهمتهم في الصفحات القادمة

ومن الجدير بالذكر أن القيمة النقدية للرواية الهندية الحديثة في اللغة الانجليزية يبدأ ببعض الروائيين الذين اختاروا، بالصدفة،أن يعيدوا بناء حركة التحرير و الروح القومية في بعض رواياته الهامة، و رغم أنه قد حاول عدد كبير من الروائيين كتابة القصة من قبل، ولكن القصة الهندية في اللغة الانجليزية جذبت اهتمام النقاد بداية بأعمال راجا راو وآر . كي . نارايان ومولك راج أناند. و هذه الأسماء الثلاثة التي تذكر معا على وجه العادة قد أصبحت الآن جزء ا من مجموعة الكتاب، رغم أن هناك البعض

الآخرين الذين ذكروا الحركة التحريرية الهندية في رواياتهم بصورةأكثر وضوحا و براعة من الأخرين . و سوف نتحدث عن روايات أربع فقط ثالت قبولا لدى الناقدين بصفتها إعادة خلق التاريخ الأصيل والقصص الرائعة كلتيهما. و هذه الروايات هي روايات "*كانثابورا*" للكاتب راجاراو ، و"*انقلاب*" للكاتب خواجه أحمد عباس ، و"*الإنتظار في سبيل المهاتما*" للكاتب أر . كي . نارايان، و" *منعطف في الجنج*" للكاتب مالنوهار مالجونكار.

وان الكفاح الهندي لأجل الاستقلال يمكن أن ننظر إليه من وجهتير مختلفتين : كفاح سياسي لتحرير البلاد من الحكم البريطاني و كفاح اجتماعي لتحرير المجتمع من المساوئ المختلفة. فعلى الظاهر هذه الروايات تصور الكفاح السياسي للبلاد و لكنها في نفس الوقت تقدم الروح المعقدة التى تشمل التناقضات الكثيرة داخل المجتمع، و ان البلاد التى بقيت تحت الاستعمار لمدة غير قليلة، لم تتعرف على حاجة و أهمية الحرية إلا بعد وقت طويل ولما شعرت بها البلاد لم تستطع تحقيقها إلا بعد نصف قرن تقريبا. وبينما كانت حركة *الخلافة* (١٩٢٠-٢١م) ، و ستياجراه(Satyagrah) ضد قانون الملح (١٩٣٠-٣١م) وحركة *غادرالهند* (Quit India) (١٩٤٢م) تهدف إلى الحرية السياسية، كان النضال ضد النظام الطبقي، و اللامساسية والخرافة يهدف إلى التحرير الاجتماعي، فانتهى الكفاح الأول مع تحقق الحرية و استمرالكفاح الثاني إذ كان ذلك عبارة عن نضال طويل ضد مساوئ عديدة تعمقت جذورها في داخل نفسية المجتمع . و بصرف النظر عن هذين الكفاحين كان هناك سؤال بالنسبة للإصرار على الروح الوطنية و الحصول على هوية خاصة كشعب، و تنعكس هذه القضايا في معظم هذه الروايات وبهذا حصلت هذه الروايات على هويتها الخاصة بصفتها أعمالا فنية تختلف في اهتماماتها و لهجتها و اتجاهها.

"كانثا بورا" قصة حكتها جدة في قرية تسمى بكانثابورا في جنوب الهند. و ان راجا راو فى مقدمته لهذه الرواية يذكر مزايا قصة هندية خالصة: " على الكاتب أن يعبر عن روحه الخاصة بلغة ليست هى لغته عن الروح التي هى له ... نحن لا نستطيع أن نكتب كالإنجليز. و طبعا

يجب علينا أن لانكتب، و لانستطيع أن نكتب كالهنود فقط، و لزام أن لانكتب، فقد نشأنا على أن ننظر إلى العالم الواسع كجزء منا. ومن هنا ان طريقة تعبيرنا يجب أن تكون لهجة والتى ستتحول يوما إلى لهجة متميزة ونابضة بالحياة مثل اللهجة الايرلندية أو الأمريكية". و اضافة إلى هذا وانه يعير اعتنائه لقضية الأسلوب أيضا. و يعتقد أن لغتنا الانجليزية يجب أن تتبنى نشاط حياتنا التي تتميز بسرعة خاصة فى التفكير و الحديث والحركة، الأمر الذى يحدد مسار حكاية القصة لدينا وهو يسعى أن يتبع ذلك في هذه الرواية. إن الشروط التى فرضها هو على نفسه يبدو أنها تحدد الإستراتيجية القصصية للكتاب الهنود الآخرين باللغة الانجيزية على وجه العموم. ومن الناحية النقدية ان هذا نموذج واحد للحكاية يعطي الكتاب الهنود باللغة الانجليزية سمتهم الفردية. وان رواية *كانثابورا* ، فى هذا المنظور ليست ذات أهمية فقط للقصة التى تحكيها و لكنها أيضا هامة من حيث أسلوب حكايتها.

وفي *كانثابورا* يوجد نوع خاص من الأشخاص و الموضوعات أمثال *كنتشاما، الإله الرئيس، والبراهمة مورثى و بهاتا، و نهرهيما فاثى،* بجانب عدد كبير من عامة الرجال و النساء إضافة إلى الخرافات و الأمراض المنتشرة فى ذلك المكان. فمورتى من أتباع غاندي الذي يقوم بتعميم كلمتي الحكم الذاتى(Swaraj) والقطان(Khadi)كما يتعهد على نفسه تحرير المنبوذين والذى يسبب فى غضب السوامى(الإمام) التقليدي و إن أحداث إعتقاله و ضربه بالهراوة ومغالاته فى الثناء على مسيرة داندي و لجوئه إلى الوسائل اللاعنفية مع الحكومة وعدم دفع الضرائب و التأييد الشديد للاتعاون و الاعتقاد الجازم فى عزيمة الشعب و نعرات من أمثال فاندى ماترام (سلام عليك يا أيها الوطن الأم) *وانقلاب زنداباد*(عاشت الثورة) *ومهاتما غاندي كى جى*(الفتح لغاندي) كلها تجعل منه تابعا كاملا لغاندي بمعنى الكلمة. و ليست هذه طريقته التى يسير عليها فحسب، بل هى منهج حياة كاملة للناس فى مرحلة خاصة من تاريخ هذا البلد. و ان كانثابورا عالم صغير، و انها وحدة تمثل الكل، قرية تمثل البلد،وشخص يسمى مورثى يمثل أسطورة يدعى غاندي ، و غاندي يمثل حافزا وطنيا، و هو يواجه

مشاكل كثيرة لاعتقاده و يبقى على قيد الحياة بكل مالديه من إمكانيات غير وافية. و ان رواية كانثابورا تحتوي على جميع مقومات قصة يمكن أن تكون دعاية خالصة و لكن راجا راو لم يعالجها على هذا المنوال فهو يتجنب عن مواقف و أشخاص عاديين و يجعل القصة أكثر واقعية من الواقع بمساعد لغته و سيطرته على تقنية القصة معتمدا على الوسائل العادية للتعبير والأشخاص و المواقف العادية لكانثابورا. يخلق الكاتب موقفا غيرعادي في هذه الرواية و يضفي عليها روعة غير عادية.

و يمكن أن نرى الطريقة المماثلة لإعادة خلق التاريخ فى رواية "انقلاب" التى ألفها خواجه أحمد عباس. وان المواقف و الأحداث التى تتكون منها هذه الرواية تحيط بالتاريخ الهندي بدء ا من حركة الخلافة إلى الاستقلال ، وهى سلسة تاريخ أدبي للكفاح الوطني الذي يبدأ فى عام ١٩٣٣م . وبينما تظهر القرية الصغيرة كانثابورا و الشخصية المركزية مورثي كالموضوعين الرئيسيين لدى راجا راو، اختار عباس مدينة دلهى وأنور شابا مسلما من الطبقة الوسطى كنقطى الدراسة المركزية فى قصته. وكما يخلق راجا راو الروح الاجتماعية والدينية من جنوب الهند، يعكس عباس الشمال و الروح المسلمة فيها.و يشب أنور و يترعرع على الطريقة التقليدية و يستمع دائما إلى المناقشات التى كانت تدور حول النزاع السياسي الجاري بين والده و أصدقائه. يعيش أنور فى فترة خطيرة من التاريخ و يشارك فى كدحه و رحلاته و يتعلم دروسا عديدة من حياته وزمانه. فهو يعانى مصائب خلال القتل الوحشي الجماعي في حديقة جليانوالا، ويرى حركة الخلافة و اعتقال أبيه و نشوب الاختلاف بين الهندوس والمسلمين. و بدلا من أن يقع فريسة لهجمات التاريخ يفهم أنور الوضع و يصير وطنيا. وان مقابلته مع غاندي و نهرو تخلق فى نفسه ثقة كبيرة. فهو يلبس البنطلون و الشرواني المنسوجة من القطان. و يلتحق بجامعة على جراه الإسلامية و يقع فى حب بنت لأستاذ فى الجامعة ويتنازل عنها فيما بعد و يظل و يشارك الحياة بالاقتناع و الشجاعة. و ان الرواية تخلق مواقف و أشخاصا يكملون شخصيته إلى حد كبير . و ان صداقة أنور مع ثائر يسمى بـ " راتان" توضح حماسة الشديدة لاستقلال

بلاده. و ان اعتقال بهاكات سنغ بعد أن قذف المجلس التشريعي با لقنابل و محاكمته و تواجد سبهاش تشاندرابوس و خان عبدالغفار خان و الزعماء البارزين الآخرين خلال محاكمته يساهم فى خلق مسرحية الحياة بصورة أكثر وضوحا و صدقا. وان اختيارأنور وظيفة مع صحفي أمريكى لتغطية مسيرة داندى ، و محاولته لإنقاذ فتاة كجراتية فى الضرب بالهراوات فى مومباى و مقابلته مع الأعضاء الوطنيين المتحمسين من أسرته ومعارضته لموقف عمه الطائفي يشكل بوضوح خلقه كفرد و كوطني. وان نقد عمه له بصورة ساخرة و إعلانه الرهيب بأنه الدم الغير المسلم الذي يجرى فى عروقه يتحدث بجرأة إذ أنه ابن كاكا راميشوار و مومسة تسمى تشاميا باى، ويمر أنوربمرحلة خطيرة للتحقيق الذاتي. و زيارته لبيت المومسة، وإستماعه إلى أحر التعبيرات" إرجع إلى البيت يا بني" وأخيرا عودته إلى أسرته كلها يتم دائرة حياته.

و تقدم رواية " انقلاب" الهند من خلال مختلف أنواع الناس والمواقف خلال إحدى عهودها الأكثر خطورة في التاريخ، ففيها شخصيات بارزة منها تيلاك وغاندي، وبهاكات سنغ وباتيل وبوس. ومواقف مثل حديقة جليانوالا وحملة عدم دفع الضرائب فى كجرات، و مسيرة داندى وحركة العصيان المدني بالإضافة إلى مختلف أحداث الضرب بالهراوة والتظاهرات. وان هؤلاء الأشخاص والمواقف تتبعها أشخاص و أوضاع أخرى و كلها يتكامل بعضها ببعض و بهذا ينتج نمط معقد للحياة و الزمن.

وان الرواية لاتخلق المواقف فقط،بل تخلق مزجا شديد الانفعال وهى لاتمدح شعار الانقلاب فقط بل تنقله إلى الواقع أيضا، وهى رواية سياسية تتعلق بنضال الهند لأجل الاستقلال، وثيقة اجتماعية تعكس المعتقدات و التحيز، ومسرحية عاطفية يؤكد معنى الحب. وهذه أنجح روايات عباس ولاتزال من أروعها و التى تدور حول تجربة النضال الوطني لأجل الحرية.

وهناك رواية تختلف فى اتجاهها و أسلوبها من الروايتين كانثابورا وانقلاب وهى رواية آر- كى - نارايان التى تسمى بـ " الانتظار لأجل المهاتما". وتدور أحداثها فى مالجودى مثل·كانثا بورا ودلهي في الروايتين

المذكورتين أعلاه وتتخطي حدودها أيضا. ومالجودى عالم صغير لنا رايان مثل كانثابورا فى رواية لراو، ودلهي لدى عباس وان نارايان يغطى فترة تتخلل بين عام ١٩٤١ إلى ١٩٤٨م من حيث الفترة التاريخية ولكن الرواية أكثر واقعية و تدور حول الوقائع الشخصية للشخصيات االمركزية التى تصبح تحركاتها ذات معنى فى اشاعة تعاليم المهاتما فى نهاية الشوط، وهى تمثل ثراء و تنوع الهند و شعبها . و ان سرى رام، الشخصية المركزية فى الرواية يعلن للعالم بلوغه الرشد حينما يبلغ من العمر عشرين سنة وتفوض إليه جدته دفتر الحساب المصرفي . فان وضع الثقة فيه بعثه على أن يحتل أهمية كبرى و يساعده على نموه من الجوانب الأخرى أيضاً. وان مقابلته مع بهارتى، فتاة ذات ثقة و كفاء ة كبيرتين، تضيف إلى شخصيته بعدا آخرا. وان بهارتي مليئة بالحماسة تجاه القضية الوطنية. و حينما يزور غاندى مالجودى تجد هذه الفتاة فرصة على أن تأخذ عهدة للقضية التى كان يقودها المهاتما. ويتأثر سرى رام بالأحداث التى تقع حوله وبالتزام بهارتى للحركة و يصبح جزء ا منها. و القصة تدور على ساحتين. وبينما يقدم نارايان الحركة الوطنية فى أعقاب دعوة غاندي يطلع صباح هذين البطلين . وان نارايان يطلع القارئ على الفلسفة الغاندية الخاصة بالحب تجاه المنبوذين و نسج القطان ليصنع منه الإنسان ملابسه و ذلك عن طريق حب سرى رام لهذين الأمرين وهو يصير تابعا متحمسا لغاندي ويختا ر الاقامة فى جبال ممبى بعد انتهاء جولة غاندي، ثم يلتحق بحركة "أتركوا الهند" و يتصل بجاجاديش الذي قام بإنشاء محطة إذاعة صغيرة لنقل الرسالات المشفّرة و ينضم إلى نشاطات سياحية، رغم أن محاولاته للاجتماع مع بهارتى تبوء دائماً بالفشل و لكنه لا ينفد صبره من نشاطاته وحبه. وهو يزج فى السجن و يعاني بسبب التزامه، و بينما تواصل بهارتى مهمتها مع المهاتما و تزور أمكنة مختلفة مثل نواكهالى و تصل فى نهاية الشوط إلى دلهى ويصل هوأخيرا إلى دلهى حيث يحثهما المهاتما على عقد القران بينهما ليتزوجا رغم أنه لم يكن موجودا هناك شخصيا ليبارك لهما ويغتال المهاتما و لكن الزواج يعقد حسب رغبته.

الانتظار لأجل المهاتما رواية سياسية تلقى ضوءا كاشفا على الأواصر الانسانية العميقة. و يمكن أن تقرأ هذه الرواية كقصة عاطفية للحب. و الحب الوطني للوطن و الحب الرومانسي بين الفردين. وان الرواية تسير على هاتين الساحتين اللتين ان دلتا على شئ فانما تدلان على فن نارايان و مهارته البيانية و ذكائه وفكاهته و تعاطفه الخيالي العميق.

وان القصة التى تنتهي باغتيال غاندي قام الكاتب مانوهار مالجونكار بمواصلة خطوطها فى روايته التى تسمى "بالمنعطف فى نهر جنج" وهى رواية تغطي النضال لأجل الاستقلال الهندي والأحداث الدامية التى وقعت بعده ، فالقصة تبدأ بالحركة الإرهابية و تنتهى بالمجزرة الطائفية التى حدثت فى الأيام التى تلت الاستقلال.

دبى دايال ابن شخص معروف من لاهور، هو بطل هذه الرواية ويعمل مع شفيع عثمان و الآخرين فى مجموعة إرهابية ليعلموا البريطانيين دروسا مريرة. ورغم أنهم يعملون معا لأجل الحرية ولكنهم يكنون فى صدورهم عواطف طائفية عميقة بعضهم ضد بعض ويبعد دبى إلى إندومان حيث يقابل هناك أناسا آخرين شردوا اليها عقابا. و آنذاك تنشب الحرب العالمية الثانية و يعمل دبى مع الجنود اليابانيين و يعود الى الهند ليعمل كعنصر للطابور الخمس. وفى الهند ما بعد الاستقلال يتقاتل الهندوس والمسلمون بعضهم ببعض. يقول ما لجونكار في ملاحظته "*إن ما تحقق عن طريق اللاعنف تلته كبرى اضطرابات دموية للتاريخ.*" وان دبى دايال و شفيع عثمان لايمثلان عاملين يعملان معا ولكنهما مثل القوتين المتطرفتين اللتين دفعتا البلاد إلى أظلم أيامها في التاريخ. وان سوندرى أخت دبى و عاشقها و جيان عامل دبى، و ممتاز خليلة عثمان التى اختطفها دبى و دوان بهادور تكتشاند والد دبى بالاضافة إلى آلاف الآخرين يقعون فريسة لغضب أتباعهم و للقرار المظلم للتاريخ.

و" *منعطف فى نهر جنج*" قصة سياسية مع مواد عاطفية كثيرة تجعلها واقعية و رائعة ، وهى تمثل المناظر و المواقف مع وضوح كبير كما نجد فى

وصف انسحاب بورواء و الاضطرابات الطائفية فى عام ١٩٤٧م، واندومان، وبيت دعارة فى أناركلى فى لاهور وغيرها.

وان الروايات الأربع المهمة التى تحدثنا عنها فى الصفحات السابقة هى وثائق تاريخية تصور الحياة الاجتماعية والسياسية للشعب خلال فترة معينة من الزمان. وهى تشارك فى عدة مواقف و أوضاع، و يظهر غاندى كصنم، والفلسفة الغاندية التى تعرف بصورة أكثر باللاعنف، و العصيان المدني واحترام المنبوذين و نسج القطان، وهى فكرة مهيمنة متكررة فى الروايات أجمعها. ويظهر مورثى و أنور و سرى رام و دبى دايال كأبطال يمثلون المثل الوطنية. وان الروايات تمثل الحياة بجميع ظلالها، بينما كانت الحركة التحريرية على أوجها و النشاطات الإرهابية مستمرة، كانت الحياة مليئة تساير بالحب والبغض وبالنزاع و المشاحنة فى أعقابها ، وبينما يلجأ أنور و راتان فى "*انقلاب*" و سرى رام فى " *المنعطف فى جنج*" إلى الوسائل الإرهابية، هناك طريق للحصول على التائيد العاطفي فى الحب الرومانسي. فأنور يجد استلهامه من سلمى، و سرى رام من بهارتى وجيان من سوندرى، بينما يعمل أنور مع صحافي أمريكي ليغطى مسيرة داندى، ان دبى دايال يعمل كعنصر للطابور الخامس ولإكمال صورة الحياة. وان العناصر البشرية الدنيئة تطلب طمأنينتها فى النساء مثل تشينا فى كانثابوراء و تشاميا باي فى انقلاب، و ممتاز فى المنعطف فى جنج. و هذه الروايات تمثل الروح الاجتماعية و الثقافية بكل موضوعاتها وطرقها إذ نجد أنور يلبس شروانى و يذهب إلى جامعة على جراه الاسلامية بينما الآخرون مثل كنشاما لايزالون يعيشون بطرقهم الخاصة. وهذه ليست محاولة تخليد الصور العادية لخلق الانقسام الطائفي، و لكنها وسيلة تعريف الناس مع صورهم و تأكيد الحقيقة بأنها ليست موضوعات رئيسية. وان القلنسوة القطانية الغاندية وسيلة الهوية العلمانية لدى الجاليات كلها، وان هذه الروايات تكشف عن التاريخ السياسيللهند و لكنها كذلك تمثل الروح الهندية و نفسية الشعب الذين هم من نوع واحد أصلاء رغم أنهم يعيشون فى الفترات الأكثر أهمية فى الثلاثينات و الأربعينات من هذا القرن من التاريخ الهندي.

تعريب : أيوب تاج الدين

قصة هندية قصيرة

تــعـلـيم الـــبـبـغـاء

بقلم : رابيندار ناث طاغور

تقديم

اشتهر رابيندار ناث طاغور(١٨٦١ - ١٩٤١)كشاعر عظيم و كأول شرقي ينال جائزة نوبل للآداب(سنة ١٩١٣).. و بروزه في الشعر قد طغى على جوانب أخرى من عبقريته كالرسم و الموسيقى والاهتمامات التربوية وكان طاغور مولعا بكتابة القصص القصيرة. وهنا أيضا تتجلى عبقرية طاغورتجليها في الشعر . وقد نشرت له مجموعة تضم قصصه القصيرة. والقصة التي نترجمها هنا لا توجد في مجموعته القصصية و إنما قد اكتشفت قبل نحو عقدين من الزمان . و يمكننا أن نقول بكل تأكيد إنه لم يسبق ترجمتها إلى اللغة العربية من قبل.

وكان طاغور شديد الاهتمام بمناهج التعليم. وكان ينفر كل النفور من مناهج التربية الرائجة آنذاك .. وكان قد ترك المدرسة، التي كان يدرس بها، بسبب هذا الشعور. ثم سافر إلى إنجلترا لتكميل دراسته، ولكنه رجع بدون شهادة لأنه لم يستطع أن يتأقلم مع المناهج التقليدية هناك، كما فشل في أن ينسجم مع " مجتمع الطرب الإنجليزي" على حد قوله. ولذلك أقام جامعة تجريبية باسم " شانتي نيكيتان" - هي تعرف الآن بجامعة ويسوابهارتي في مدينة " شانتي نيكيتان" البنغالية ليضع أفكاره تحت الاختبار. وقد لقيت تجربته هذه قبولا واستحسانا عالميا. ولا تزال جامعته موجودة بأساليبها الفريدةفي التعليم والتربية .

وهذه القصة- تعليم الببغاء" - تتناول أخطاء و نقائص التعليم في مدارسنا و جامعاتنا. و الأسلوب الذي ابتكره طاغور لمعالجة هذه القضية

قديم جديد يتصل بماضى حكمة الهند القديمة. ولن ننسى، ونحن نقرأ هذه القصة، كتاب كليلة ودمنة الذى وضعه الحكيم الهندي بيدبا و ترجمه إلى العربية ابن المقفع. إن كلا من طاغور و بيدبا يستخدم الحيوانات لابراز معانٍ تنطبق على البشر الأحياء. و يمكننا أن نفهم بدون صعوبة أن "الببغاء" فى القصة هو (التلميذ)، و "المالك" و "المهاراجا" و "مستخدمو البلاط" هم (هيئة التدريس).. أما "القفص" فهو المدرسة التقليدية.

تعليم الببغاء

سُرّ المهاراجا كثيرا حين وصلته أخبار الببغاء العبقري الذى كان يملكه أحد رعاياه فى قرية نائية من مملكته المترامية الأطراف. فأصدر المهاراجا من فوره الأوامر بإحضار الببغاء ومالكه أمامه.

وزين البلاط بأفخر الزينات لاستقبال الببغاء العبقري ومالكه المحظوظ.

وكان الببغاء، فى حقيقة الأمر، ذكيا و جريئاً و طليق اللسان. ولكن اتضح للمهاراجا أنه مصاب بدائين خطيرين. أولهما أن الببغاء لم يعرف الهدوء والسكينة وكان يتصرف تصرفات الأطفال. و ثانيهما أنه كان يجهل التعاليم الدينية جهلا مطلقا. أما إلمامه بالمعارف العامة فكان دون الصفر.

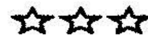
وكان المهاراجا أذكى الرجال فى المملكة، وكان يعرف جيداً أن مرض الجهل من أخطر الموبقات، فالأمي يأكل نفس مقدار الطعام الذى يستهلكه المثقف، إلا أنه يسئ إلى المملكة بسبب جهله ولا يفيدها فى شئ.

ودعا المهاراجا المسؤلين عن التعليم والتربية فى المملكة وأمرهم بتدبير نظام تربوي يناسب الببغاء العبقري. وحين سألوا صاحب الببغاء عن رأيه فى الأمر، أبدى سروراً بالغا بتوجيهات جلالة المهاراجا وقال: إن من دواعى فخرى و اعتزازى أن يتفرغ الببغاء لتنفيذ رغبات المليك.



وعلى الفور تم استدعاء كبار الكهنة فى المملكة والفت منهم لجنة عكفت على تشخيص أمراض الببغاء ونقائصه. وبعد دراسات مستفيضة واجتماعات طويلة ومضنية توصلت اللجنةُ إلى عدة حقائق خطيرة كانت تعوق، فى تصورها، تقدم الببغاء . و قدمت اللجنة توصياتها للمهاراجا. وكانت أهم توصية تقول : إن القفص الحديدي لا يصلح لببغاء عبقري، وأن البيئة السيئة قد حالت دون اكتساب الببغاء التعاليم الأخلاقية والدينية، ولذلك يجب إستبدال القفص الحديدي بقفص آخر ثمين و جميل،وذلك لتهيئة المناخ الملائم لتعليم الببغاء وتربيته.

والمهاراجات ـ كما تعلمون ـ لا يكفّون عن شئ لو عقدوا العزم على إنجازه ، وإنما يمضون فيه حتى نهاية الشوط. فأمر المهاراجا بإحضار أمهر الجواهرجية فى المملكة و أمره بإعداد قفص من ذهب، منقش بالجواهر ليسكنه الببغاء العبقري.



وعلق القفص الذهبي الجديد فى الحديقة الملكية. فكان الناس يأتون من أقاصى المملكة لمشاهدة الببغاء، وكانوا يحسدونه على نعيمه .. بل سمع الناس بعض المسنين الحكماء يقولون: "إن القفص الذهبي سيبقى تذكاراً للأجيال القادمة كتعبير صادق عن اهتماماتنا التربوية ، ولا بأس لو بقى الببغاء على جهله كما كان قبل أن يتبوأ هذا القفص الثمين."

أما المهاراجا فبلغ إعجابه بالقفص مبلغه، لدرجة أنه قال للجواهرجى أن يطلب منه ما أراد ! وصرفه عن مجلسه وهو فى غاية السرور و الإعجاب من بذخ المليك وسخائه.

وانهمك الكهنةُ ـ المعلمون ـ فى عملهم بكل شغف. فألفوا الكتب ونسخوا آلاف الصفحات من كتب قديمة وجديدة حتى يتبحر الببغاء فى كل علم وفن . وكان الاهتمام خاصاً بالعلوم الدينية تنفيذا لإرشادات المهاراجا الحكيم ذي الرأى الرشيد. فألف كل كاهن كتابا فى تخصصه وحسب كفايته..

وأعجب الشعب هو الآخربهذا النشاط العلمي والثقافي. وكان الناس يرفعون رؤوسهم قائلين: "أنظروا إلى هذه المنارة الثقافية التى أقامها مليكنا العظيم! أنظروا! إنها تكاد تلمس فى عظمتها السماء."

ووزّع المهاراجا جوائز وأموالا كثيرة على الكهنة والمؤلفين والكتبة، ابتهاجاً بإعدادهم كل الكتب المقررة فى المنهاج الدراسي.

وكان العمال المكلفون بعناية ألقفص يبذلون عناية فائقة لتنظيف القفص وصقله، فكانوا يغسلونه و يصقلونه صباح مساء. وكان الزوار يقولون مندهشين: " أنظروا هذا هو التقدم، وهذا هو التعليم."

وكان عدد الذين يخدمون الببغاء فى ازدياد مستمر، وسرعان ما آقيم عليهم مسئول كبير من أعيان البلاط للإشراف على شئون القفص الذهبي. وأنشئت بيوت و قصور عديدة ليسكنها الكهنةُ و العاملون فى المشروع، كلّ حسب درجته وكفايته.



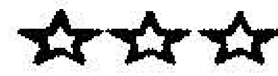
وتوجد الأشواك حيث الورود. فمهما كنت صالحا وتقياء إلا أنك لن تنج من ألسنة الغوغاء العابثين. وهذا ما حدث لمشروع تعليم الببغاء. فبدأ الناس يتقولون و يشيعون سرا و جهراً: " إن كل من يخدم الببغاء مستمر فى تقدمه ورقيه ماعدا الببغاء نفسه!فهو هو، كما كان فى قفصه الحديدي، من قبلُ!"

وبلغت هذه الإشاعات إلى مسامع المهاراجا. فقلق و أمر جميع الخدم والمسؤلين عن تعليم الببغاء بالمثول أمامه.

وأنت تعرف أن الذين يخدمون الدولة هم دائما رجال على قدر كبير من الفطنة و الذكاء. فقالوا للمهاراجا: " سيدنا ومولانا ! إن هؤلاء المنتقدين ليسوا إلا حثالة الشعب. إنهم فقراء ومعدمون . ومن افتقد الطعام أكثر من الكلام."

وابتهج المهاراجا لهذا التفسير البديع لحقد بعض الغوغاء على مشروعاته الحكيمة. ثم أمر بتوزيع الأموال على الشعب لكى يلتزموا

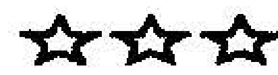
الصمت،كما أمر بإضافات جديدة فى مرتبات المسؤلين عن تعليم الببغاء، مكافأة وتقديرا لجهودهم وتفانيهم.



وذات يوم قصد المهاراجا، بنفسه النفيسة، الحديقة الملكية، ليشاهد على الطبيعة بطولات وإنجازات وزارته المختصة بالتعليم.

ولم يكد المستخدمون يعلمون بمجئ المهاراجا حتى انطلقت نغمات مئات من آلات الموسيقى وبدأ الراقصون و الراقصات يقدمون أبدع ماالديهم من فنون لاستقبال المهاراجا. وشرع الكهنة فى تلاوة مختارات من فيدا المقدس. وألقى الشعراء قصائد طويلة فى مدح المهاراجا. وجرى هذا الاستقبال الفني الرائع فى الديوان الكبير الذى أقيم فى الحديقة الملكية ليجلس فيه القائمون على مشروع تعليم الببغاء. وأعجب المهاراجا كثيرا بنشاط رجال التعليم.وحين همّ المهاراجا بالانصراف، ركع أمامه هؤلاء الرجال وسألوه:" ما رأى جلالتكم الآن فى تفانينا لإنجاح المشروع؟"

والمهاراجا - الذي كان قد اندهش بروعة الاستقبال - قال لهم: " يبدو لى أن المنهاج التعليمى الذى تتبعونه هنا هو منهاج ممتاز حقا. لقد أدخلتم السرور إلى أعماق قلبى. إنكم مفخرة هذه المملكة وتستحقون كل تكريم!"



وفى صخب هذا المهرجان لم يلتفت أحد إلى صوت الببغاء. والحقيقة هى أن الببغاء لم يكن ليجاسر على فتح لسانه أمام الكهنة الذين كانوا قد هددوه بأقصى العقوبات لو قال للمهاراجا ما يسئ إليهم.

ومرةً أخرى انتشرت الشائعات التى كانت تقول: إن المهاراجا شاهد كل شئ ماعدا الببغاء، ولم يختبره ليعرف: هل زادت كفايته أم أنه - على النقيض - قد نسى حتى ماكان يعرفه قبل دخوله القفص الذهبي؟

وحين بلغت الشائعات إلى مسامع المهاراجا ، استدعى المسؤلين عن التعليم و استفسرهم عن حقيقة هذه الشائعات الجديدة، فقالواله:"

ماذا تظنـون يا جلالـة المهـاراجا أننـا فاعلوه ليـل نهـار؟ إنـه لايشغلنـا شئ سوى مشروع تربية الببغاء. وهؤلاء الغوغاء الذين ينشرون الشائعات ليسوا إلا الحاقدين الذين لايقدرون على أى عمل بناء، فينصرفون إلى عرقلة جهود الآخرين."

وحين سمع المهاراجا هذا الرد القاطع استبد به الغضب، وأمر بالضرب بالسياط كل من ينشر الشائعات ضد مشروعه الناجح.

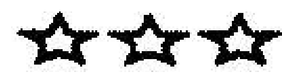


أما الببغاء فكان يسير نحو التقدم المعكوس . وكان يلزم الصمت الدائم. وكان يقرأ، أحيانا أخرى ، بعض أبيات العشق والهوى التى تعلّمها وحفظها من الكتب الأدبية. وكان ، فى أول أمره، يحاول الخروج من القفص الذهبي بأي شكل، وحاول كثيراً تحطيم القفص بمنقاره. ولكنه حين أيقن من أن الخروج من قفصه ضرب من المستحيل، استسلم للواقع. والحقيقة هى أنه لم يكن من مصلحة الكهنة وحراس القفص الذهبي أن يتحرر الببغاء من سجنه.

وحين كثر إعراض الببغاء عن الدراسة بعثوا يطلبون مالكه، وشكوا إليه قائلين:" أنظر إلى هذا الببغاء الناكر للجميل. إنه ليس غبيا فحسب، بل هو شقي أيضاً. إننا نبذل كل جهودنا لتربيته، ولكنه يعرض عن التعليم ويحب الغواية!" ولكن المالك رفض الإصغاء إلى هذه الشكاوى وانصرف قائلا: " لقد سلمت إليكم ببغائي لتعليمه وتربيته، ولن اعترض لو استعملتم معه أقصى أساليب العقوبة حتى يبلغ مرامه."

ومنذئذ بدأ الكهنةُ والمدرسون يستخدمون العصا لتعليم الببغاء،مثلما كانوا يفعلون فى مدارسهم مع الأطفال. فكانوا يدخلون طرف العصا إلى داخل القفص الذهبي ليصيبوا الببغاء الشقى المعرض عن التعليم.

وفرح رجال وزارة التربية الذين كانوا يشرفون على مشروع تعليم الببغاء، بالتطورات الجديدة، فقدموا إلى المهاراجا توصياتهم لتوزيع الجوائز التشجيعية على الكهنة والمدرسين تقديرا لجهودهم المتضاعفة لإنجاح المشروع الملكي. واستجاب المهاراجا بصدر رحب لهذه التوصيات.



وذات يوم انتشرت فجأة شائعة مفزعة فى العاصمة تقول: إن الببغاء قد طارت روحه من قفصها العنصري! وتملك الرعايا شعور مزيج من الأسى والغضب. وذهبوا يعلقون على الحادث المؤلم قائلين : أى تعليم ؟ وأى تقدم؟ ! لقد هدر الكهنة ورجال البلاط حياة الببغاء العبقري بسبب هذه الحماقة!

وأمر المهاراجا جميع المشرفين والعاملين فى المشروع بالمثول فورا أمامه فى البلاط، واستفسرهم عن حقيقة تلك الشائعات والتعليقات الجارحة التى وصلت إلى مسامعه والتى أكدت على وجود شعور شعبي عدائي تجاه المشروع.

وأجاب المشرفون على المشروع بصوت واحد: " جلالة المهاراجا! هؤلاء الذين ينشرون الشائعات ليسوا إلا جهلة لا يعرفون شيئا عن حكمة المشروع الملكي: إن الببغاء قد أكمل تعليمه وقد أصبح من العلماء الفاضلين."

فسأل المهاراجا: "هل الببغاء لايزال يركض ويلهو كعادته القديمة؟"

المشرفون: " لا ! إنه ساكت وصامت الآن ".

المهاراجا :"هل هو لا يزال يتحدث بكبريائه و صلفه السابقين؟"

المشرفون:"لا ! إنه يلزم جانب السكينة والوقار التام."

المهاراجا :" إننى جد مسرور بنجاح مشروعكم هذا، وإننى لأشعر أننى أحتاج إلى مثل هذا النظام التربوي لكل طفل من أطفال مملكتى، فاذهبوا ونفذوا هذا النظام فى كل أنحاء البلاد"!

تعريب : د/ ظفر الاسلام خان

كلمة التحرير

من مزايا الحضارة المركبة للهند أنها نشأت فى بيئة التوافق والتعاون والتعايش بدلا من المجابهة بين الروافد الاسلامية التى كانت تضم الايرانيين والأفغان والأتراك والنازحين من آسيا الوسطى فى جانب والروافد التقليدية الهندوسية المتشعبة والمنتشرة اجتماعيا على نطاق واسع فى الجانب الآخر، واستمدت هذه الحضارة المركبة نظمها الخلقية والدينية من ثلاثة منابع رئيسية وهى الاسلام والزرادشتية والهندوسية واتسعت ابعاد هذه الحضارة خلال القرنين الماضيين فى اعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوروبية والانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية - و فى هذا العدد حاولنا تقديم شرح واف لمفهوم الحضارة المركبة للهند وطبيعتها و مزاياها واستعراض لتطورها عبر القرون والعصور وذلك من خلال مقال خاص حول الموضوع -

وكل عنصر من عناصر هذه الحضارة قام بدور لا بأس به فى اثراء التراث الحضارى والثقافى للهند من خلال مساهماته فى المجالات المختلفة ومنها العلوم الاسلامية واللغة والأدب - ففى مضمار الحديث النبوى الشريف مثلا نجد تاريخا حافلا لمساهمة الهنود فى كل عصر وزمان منذ أن وصلت رسالة الاسلام الى الهند ووجدت تربة صالحة لنموها وانتشارها فى اجواء التسامح الدينى وتفتح العقول والقلوب لكل الرسالات السماوية و يحتوى هذا العدد على مقال يتضمن استعراضا موجزا لتاريخ تطور علوم الحديث فى الهند.

وقد يكون من الممتع الاطلاع على سير التحول والتغيير فى الوضع الاجتماعى للهند - بلد الحضارة المركبة- من خلال المقال الذى كتبه غيندرا سينغ حول هذا الموضوع و حاول فيه الرد على الانطباع الذى توصلت اليه العقلية الغربية الجامدة بحيث ترى أن الهند عبارة عن أرض النساك ولا غير وتطرق الى ذكر التغييرات الاجتماعية التى حصلت على ساحة الحياة الاجتماعية والثقافية للشعب الهندى.

بالاضافة إلى هذا يحتوى العدد على دراسة مستفيضة للشعر الحديث في سوريا قام بها أستاذ هندى للأدب العربى و دراسة أخرى عن القصة فى الأدب العربى لاستاذ هندى آخر ـ وتدل كلتا الدراستين على أن الادب العربى كان و لا يزال ينال نصيبه من اهتمام الهنود.

كما يتضمن العدد مقالا خاصا آخر حاول فيه الكاتب ابراز اهتمام الروائيين الهنود بمعالجة موضوع الاستعمار والحرية فى رواياتهم باللغة الانكليزية و ربما لا تخلو دراسة هذا المقال من متعة نظرا لأن ثلاثة ارباع من سكان العالم قد مروا بتجربة الاستعمار وان آداب الدول المستعمرة تعكس مظاهر تلك التجربة الاستعمارية والحركات التى ظهرت لأجل الحرية والاستقلال.

د/ زبير احمد الفاروقى